Archiv
für
Geschichte der Philosophie.

V. Band 3. Heft.

XI.

Noch ein Wort über die Abfassungszeit des platonischen Theätet.

Von

E. Zeller.

Der Erörterung, welche ich dieser Frage IV, 189 ff. des Archivs gewidmet habe, ist E. Rohde im Philologus N. F. IV, 1—12 mit einer Abhandlung entgegengetreten, deren Prüfung ich mich nicht glaube entziehen zu sollen; wenn dieselbe nicht schon etwas früher erfolgt ist, lag der Grund nur darin, dass mir die fünfte Auflage des 1. Theils meiner „Philosophie der Griechen" dazu nicht die Zeit liess. Da sich jedoch R. in seiner neuesten Aeusserung noch ausschliesslicher, als in der dort von mir besprochenen, auf einen einzigen von den Punkten beschränkt hat, die meiner Ansicht nach nur in ihrer Gesammtheit eine haltbare Grundlage für die Beantwortung unserer Frage darbieten, so will auch ich mich ihm gegenüber damit begnügen, diesen Punkt auf's neue zur Sprache zu bringen, hinsichtlich aller übrigen dagegen auf meine früheren Untersuchungen verweisen. Dafür mögen aber einige Bemerkungen über eine gleichzeitige Arbeit F. Dümmler's, welcher den Theätet noch später ansetzt als Rohde, hier Platz finden.

Jener einzige Punkt, auf den Rohde a. a. O. eingeht, betrifft die bekannte Stelle 174 E f. über die Leute, die sich ihrer 25 Ahnen rühmen und diese auf Herakles, Amphitryo's Sohn zurückführen. Ausserdem hält er zwar fortwährend daran fest, auch schon aus den Worten 174 D: τύραννόν τε γὰρ ἢ βασιλέα ἐγκωμιαζόμενον beweisen zu wollen, dass der Theätet jünger sein müsse als der Euagoras des Isokrates. Da er aber diesen Beweis schon vor zehn Jahren mit unantastbarer Sicherheit geführt zu haben glaubt, und eine weitere Widerlegung der Einwendungen ablehnt, die von mir und von Andern dagegen erhoben worden sind, so werde auch ich es bei der Verweisung auf diejenigen Auseinandersetzungen[1]) bewenden lassen dürfen, in denen ich schon längst, nach Köstlin's Vorgang[2]), dargethan habe, dass die Aussage des Isokrates Euag. 8 sich mit Plato's Worten auch dann vollkommen verträgt, wenn der Theätet dem Euagoras vorangieng, dass es aber auch durchaus ungerechtfertigt wäre, jedes Wort jener Aussage für baare Münze zu nehmen, während wir selbst doch noch nachweisen können, dass es auch vor dem Euagoras nicht an solchen gefehlt hat, welche „die Tugend eines Mannes zu preisen unternahmen", und dass Isokrates von dem Grundsatz (Bus. 4. 33), der Lobredner brauche sich nicht streng an die Wahrheit zu halten, auch sonst (z. B. or. 5, 11. 15, 61. ep. 9, 17) gerade bei der Selbstanpreisung ohne jedes Bedenken Gebrauch macht. Diesem Urtheil ist auch Natorp Philos. Monatsh. XXVII, 481 f. beigetreten, indem er zugleich für die frühere Abfassung des Theätet mit mir die Polemik gegen Antisthenes geltend macht, welche dieser Dialog mit dem Euthydem und Kratylus gemein hat; und von der Behauptung des Isokrates bekennt selbst Dümmler (Chronol. Beitr. 28), so spät er den Theätet ansetzt, im Hinblick auf die Epitaphien, sie sei nur dann richtig, wenn man sie ganz eng fasse. Von einem Enkomion in diesem engsten Sinn deutet aber Plato nichts an.

Was nun den Mann mit den 25 Ahnen betrifft, in dem Bergk und Rohde einen spartanischen König erkannt haben, so scheint

[1]) Sitzungsber. d. preuss. Akad. 1886, 641 ff. Archiv IV, 200 f.

[2]) In Schwegler's Gesch. d. griech. Phil. 3. Aufl. S. 460.

er sich beim ersten Anblick zu einem Stützpunkt für die Entscheidung unserer Frage vorzüglich zu eignen. Als Plato den Theätet schrieb, gab es einen spartanischen König, der sich seiner 25 Ahnen gerühmt und diese auf Herakles zurückgeführt hatte; sehen wir also, welche spartanischen Könige 25 Ahnen seit Herakles zählten, so wird erwiesen sein, dass unser Gespräch unter einem von diesen verfasst ist. Allein so viel dieser Entscheidungsgrund dem Anscheine nach verspricht, so unzuverlässig zeigt er sich bei genauerer Untersuchung. Denn um von ihm Gebrauch machen zu können, müssten erst drei Bedingungen erfüllt sein. Wir müssten 1) wissen, ob der König, um den es sich handelt, wirklich von seinen 25 Ahnen gesprochen und nicht vielleicht nur sich selbst als den 25sten seit Herakles bezeichnet, und erst Plato, der jenen König nicht nennt, und sich desshalb nicht buchstäblich an seine eigenen Worte zu halten brauchte, daraus 25 heraklidische Ahnen gemacht hatte. Wir müssten 2) angeben können, ob unter den 25 Ahnen, die „auf Herakles den Sohn Amphitryo's zurückgeführt“ wurden, Amphitryo mitgezählt ist oder nicht. Wir müssten endlich 3) im Besitz derjenigen Ahnenliste sein, die jener König seiner Zählung zu Grunde gelegt hatte. Aber von diesen drei Punkten lässt sich keiner mit voller Sicherheit feststellen. Von den zwei ersten habe ich diess Arch. IV, 201 f. nachgewiesen, und der Hohn, mit dem R. S. 4 an meinen dortigen Bemerkungen vorbeigeht, ist keine Widerlegung; und so hat denn auch Natorp a. a. O. durch die Versicherung: „wer solche Dinge ernsthaft vorbrächte, mit dem würde niemand streiten mögen“, sich nicht abhalten lassen, eine Ungenauigkeit Plato's oder dessen, den er bestreitet, denkbar zu finden, durch die jeder auf die Ahnenzahl gebaute Schluss hinfällig würde. Wollen wir aber auch von dieser nahe liegenden Möglichkeit absehen, so fragt es sich noch immer, ob wir aus den uns durch Pausanias und Herodot überlieferten Verzeichnissen der spartanischen Könige dasjenige Verzeichniss herstellen können, welchem der König, den Plato im Auge hat, seine 25 πρόγονοι (falls er wirklich von 25 gesprochen hatte) entnahm; und da geht, wie ich glaube, aus allen bisherigen Verhandlungen hervor, dass auch diese Frage sich weder in dem einen noch in

dem anderen Sinne mit zweifelloser Gewissheit beantworten lässt. Mag sich auch Pausanias bei seinen Angaben an Ephorus, und dieser an die spartanische Ueberlieferung seiner Zeit gehalten haben, so ist doch damit noch lange nicht bewiescn, dass diese Ueberlieferung von derjenigen, welcher Plato und der von ihm getadelte König folgten, an keinem Punkt abwich, zwischen jenem König und Herakles kein Glied mehr oder weniger zählte. Die Vergleichung des Pausanias mit Herodot stellt vielmehr, zunächst für das Haus der Eurypontiden, ausser Zweifel, dass es mindestens zwei verschiedene Königs- und Ahnenverzeichnisse gab, die in einigen für die Zählung der πρόγονοι entscheidenden Punkten einander widersprachen. Denn Herodot gibt (vgl. Arch. IV, 209 f.) für die fünf nächsten Nachfolger des Theopompos andere Namen als Pausanias, und bezeichnet Eurypon nicht, wie dieser, als den Enkel, sondern als den Sohn des Prokles, indem er den von Pausanias zwischen beide eingeschobenen Soos übergeht, den auch Plato Krat. 412 B nicht als spartanischen König zu kennen scheint, und dessen angeblichen Sohn Eurypon Ephorus selbst bei Strabo VIII, 5, 5 S. 366 (anders freilich X, 8, 18 S. 481) den des Prokles nennt. Ob ebenso auch über die Königsreihe aus dem Geschlechte der Agiaden verschiedene in einzelnem von einander abweichende Angaben im Umlaufe waren, wissen wir nicht, weil wir über dieses nur den Bericht des Pausanias besitzen; aber die Möglichkeit, dass es sich auch hier so verhalten haben könne, lässt sich nicht bestreiten. Steht es aber nicht unbedingt sicher, dass das Verzeichniss (bezw. der Stammbaum) der spartanischen Könige, welches der Zählung der 25 πρόγονοι im Theätet zu Grunde lag, mit dem von Pausanias benützten genau übereinstimmte, so wird in demselben Mass auch jede Berechnung unsicher, die auf der Voraussetzung dieser Uebereinstimmung beruht.

Müssen uns nun schon diese Erwägungen abhalten, von der Erwähnung der 25 Vorfahren einen zuverlässigen Aufschluss über die Abfassungszeit des Theätet zu erwarten, so kommt dazu noch die weitere, in meiner letzten Auseinandersetzung mit Rohde ausführlich besprochene Frage, ob der spartanische König, um den es sich handelt, bei der Zählung seiner πρόγονοι einem Stammbaum

oder einem Königsverzeichniss gefolgt ist, ob wir daher (wenn die Identität seines Verzeichnisses mit dem des Pausanias vorausgesetzt, und Amphitryo nicht mitgezählt wird) unter jenem König einen solchen zu verstehen haben, dem bis auf Herakles, diesen selbst mitgerechnet, 25 Ascendenten, oder einen solchen, dem 25 spartanische (bezw. dorische) Könige vorangegangen sein sollten. Rohde hält nur die erste von diesen Annahmen für zulässig; mir erscheint es nicht blos als möglich, sondern sogar als wahrscheinlich, dass in diesem Fall nicht ein Stammbaum, sondern eine Königsliste der Zählung zu Grunde gelegt wurde, dass also der fragliche König, wenn er sich von Herakles an 25 πρόγονοι zuschrieb, diess desshalb gethan hat, weil das Verzeichniss der spartanischen Könige für ihn von ihrem Stammvater, dem dorischen Stammeskönig Herakles an 25 Vorgänger auswies.

Zur Vertheidigung seiner Ansicht schlägt Rohde jetzt einen andern Weg ein als bisher. In seiner vorletzten Abhandlung hatte er, von den πρόγονοι redend, erklärt, die Ahnen im Sinn der direkten Ascendenten seien das, „was jeder, der griechisch gelernt hat, darunter verstehen muss". Er hatte also behauptet, dass die Bedeutung des Wortes πρόγονος als solche jede andere Erklärung ausschliesse. Jetzt, nach meinen Erörterungen IV, 203 ff. dieser Zeitschrift, versichert er: dass jenes Wort „auch Seitenverwandte früherer Generationen, überhaupt Vorfahren in weitem Umkreis in zahlreichen Fällen bezeichne", sei „doch nun wirklich allzu bekannt, als dass mir jemals[3]) hätte in den Sinn kommen können, das so im allgemeinen leugnen zu wollen"; nur das leugne er jetzt wie früher, dass jene weitere Bedeutung auf den vorliegenden Fall anwendbar sei. Denn wenn auch πρόγονοι die Vorgänger in der Regierung bezeichnen könnte, was aber nicht der Fall sei, so würde doch kein Unbefangener sich aufreden lassen, dass bei einer in Zahlen auszudrückenden Berechnung des Abstandes eines Herakles-

[3]) Und also auch wohl bei seiner so eben angeführten früheren Behauptung nicht, die dann aber freilich ebenso unbegreiflich würde, wie ihre jetzige Wiederholung S. 9, wo R., des kaum gesagten vollständig vergessend, darauf zurückkommt, dass πρόγονοι die Bedeutung „Vorväter" „in Wahrheit immer habe".

nachkommen von Herakles selbst nicht der doch thatsächlich vorhandene und zu einer solchen Berechnung allein geeignete Stammbaum des betreffenden Herakliden verwendet worden sei", sondern statt dessen eine für diesen Zweck ganz ungeeignete Liste der Amtsvorgänger, auch der nicht zu den Ascendenten des regierenden Königs gehörigen. Allein diese ganze Beweisführung steht und fällt mit der Voraussetzung, dass es sich bei der Aeusserung des spartanischen Königs über seine 25 πρόγονοι lediglich um die zahlenmässige Berechnung seines genealogischen Abstandes von Herakles, um die Beantwortung der Frage handle, im wievielten Glied er von diesem Heros abstamme. Wenn es ihm darum zu thun war, musste er natürlich den Stammbaum, so weit er einen solchen besass, nicht die Königsliste als solche zu Rathe ziehen, und wenn diese von jenem abwich, musste er sich an den Stammbaum halten. Aber woher wissen wir denn, dass es sich bei der fraglichen Aeusserung um nichts anderes handelte, als um jene genealogische Berechnung? Die eigenen Worte des spartanischen Königs, die uns allein zu einer sicheren Entscheidung in den Stand setzten, sind uns nicht überliefert; Plato aber spricht Theät. 174 E f. nur von Leuten, welche sich ihrer Abkunft rühmen (τὰ γένη ὑμνούντων), und insbesondere von solchen, welche mit einer Liste von 25 πρόγονοι prunken, die sie auf Herakles zurückführen (ἐπὶ πέντε καὶ εἴκοσι καταλόγῳ προγόνων σεμνυνομένων καὶ ἀναφερόντων εἰς Ἡρακλέα τὸν Ἀμφιτρύωνος). Darin liegt doch schlechterdings nicht mehr, als dass der Betreffende sich gerühmt hatte, 25 πρόγονοι zu besitzen, deren Reihe Herakles eröffne. Dass dagegen alle diese 25 seine direkten Ascendenten seien, würde nur dann darin liegen, wenn dem Wort πρόγονος als solchem keine andere Bedeutung gegeben werden könnte, wie diess R. früher behauptet hatte. Kann es dagegen (wie er jetzt niemals bezweifelt haben will) auch „Seitenverwandte früherer Generationen, überhaupt Vorfahren in weitem Umkreis" bezeichnen, so lassen sich Plato's Worte nicht blos davon verstehen, dass der fragliche spartanische König sich der 25 Ahnen rühmte, die ihn in direkter Abfolge mit Herakles verknüpfen, sondern es ist ebenso möglich, dass es ein anderes Verzeichniss heraklidischer „Vorfahren", und insbesondere ein Königsverzeichniss

war, auf das er verwiesen hatte. Wenn er sich damit brüstete, dass er einem Haus angehöre, das seit seinem Stammvater Herakles dem spartanischen Volke schon 25 Könige gegeben habe, (und als βασιλεῖς Σπάρτης bezeichnet ja auch Herodot VIII, 131, als βασιλεῖς Xenoph. Ages. 1, 2 die sämmtlichen Vorfahren der späteren Könige bis zu Herakles hinauf) so hiess diess doch unstreitig τὸ γένος ὑμνεῖν; und diese Könige sammt und sonders seine πρόγονοι zu nennen, war er gleichfalls vollkommen berechtigt, wenn es wahr ist, dass dieses Wort, wie R. jetzt einräumt, auch Seitenverwandte früherer Generationen bezeichnen kann. Und diess um so mehr, da von jenen 25 weit die meisten, und während der ersten 5 bis 6 Jahrhunderte sie alle, wirklich die direkten Ascendenten ihrer Nachfolger gewesen sein sollten, und da man sich durch diese Voraussetzung daran gewöhnt haben musste, bei der Frage nach den πρόγονοι eines Königs zwischen seinen Vorgängern und seinen Vorvätern nicht zu unterscheiden, unter diesem Namen alle früheren Könige seines Geschlechts ebenso zusammenzufassen, wie man alle Volksgenossen der früheren Generationen zusammenfassend unsere „Vorfahren" nannte, ohne die auszuschliessen, von denen niemand mehr abstammte. Setzen wir z. B., der König, um den es sich handelt, sei, meiner Vermuthung gemäss, Agesipolis I. gewesen, so waren (vgl. Bd. IV, 212, 1) von seinen 25 Vorgängern seit und mit Herakles 22 seine direkten Ascendenten, von den drei übrigen zwei die Brüder und einer der Bruderssohn eines solchen. Diese aber konnten doch gewiss eben so gut zu den πρόγονοι des Agesipolis gerechnet werden, wie (nach den früher gegebenen Nachweisen) Peleus, Achilleus und Aias zu denen des Euagoras, oder Kimon zu denen des Thucydides, oder Antiochus Epiphanes (bei Posidon. Fr. 14. III, 256 b Müller) zu denen seines Neffen und Nachfolgers Antiochus Sidetes, oder (bei Isokr. Paneg. 61) die sämmtlichen Führer der Dorier, mit Einschluss des Temenos und Kresphontes, zu denen der spartanischen Könige; und wenn der xenophontische Agesilaos alle Vorfahren des Agesilaos Könige nennt, hatte Agesipolis noch viel mehr Berechtigung, alle Könige seines Hauses seine Vorfahren zu nennen und sich dessen zu rühmen, dass schon 25 von seinen πρόγονοι, bis zu Herakles hinauf, Könige

ihres Volkes gewesen seien. Der Begriff eines πρόγονος wurde in diesem Fall noch lange nicht so weit ausgedehnt, wie diess dann geschieht, wenn der Stammvater eines Königshauses als der des ganzen Volkes gefeiert wird[4]), oder wenn Melito die römischen Kaiser des ersten Jahrhunderts die πρόγονοι eines Nachfolgers nennt, der mit keinem von ihnen irgendwie verwandt war, und auch die Kaiser ihrerseits (wie R. S. 6 selbst bemerkt) es ebenso machten. Mag man daher einräumen oder bestreiten, was mir auf Grund von Xenoph. Ages. 1, 2 noch immer wahrscheinlich ist, dass nämlich das Verzeichniss der πρόγονοι, nach dem in Sparta berechnet wurde, der wievielte seit Herakles jeder König sei, nicht ein Stammbaum war, sondern ein Königsverzeichniss, dass es dort überhaupt bis um den Anfang des 5. Jahrhunderts gar keine von den Königsverzeichnissen verschiedene Stammbäume der Könige gab, und dass es sich eben daraus erklärt, wenn aller geschichtlichen Analogie zuwider in den spartanischen wie in den zwei andern uns bekannten Genealogieen heraklidischer Fürstenhäuser die Herrschaft Jahrhunderte lang ausnahmslos vom Vater auf den Sohn übergegangen sein soll, — mag man nun diesen weiteren Vermuthungen zustimmen oder nicht: die platonische Stelle verträgt sich nicht blos mit der Annahme, dass der spartanische König, den sie im Auge hat, von 25 direkten Ascendenten, sondern gerade so gut auch mit der, dass er von 25 Königen seines Geschlechts gesprochen habe, durch die er mit Herakles verknüpft sei. Da nun aber die Zahl der πρόγονοι, welche man bei der ersten Deutung erhält, von der bei der zweiten sich ergebenden gerade in demjenigen von den beiden spartanischen Königshäusern, an das hier allein gedacht werden kann, dem der Agiaden, abweicht, so ist es unmöglich, aus Plato's Aeusserung im Theätet den König, unter dessen Regierung dieses Gespräch verfasst wurde, mit Sicherheit zu bestimmen. Es wäre diess selbst dann unmöglich, wenn es gewiss wäre, dass jener König sich genau 25 πρόγονοι seit und mit „Herakles dem Sohn Amphi-

---

[4]) Den Beispielen, welche ich hiefür a. a. O. 204 f. gegeben habe, fügt R. selbst S. 5, 4 das des Dionysos bei, der auf Inschriften der ἀρχηγέτης der Gemeinde von Teos genannt wird.

tryons“ beigelegt, dass er Amphitryo unter denselben nicht mitgezählt, und dass er eine Genealogie oder eine Königsliste vor sich gehabt hat, welche von der uns durch Pausanias, und wo uns dieser im Stiche lässt, (bei den Ahnen des Leotychides) von der durch Herodot überlieferten an keinem Punkt abwich. Da aber alles dieses, dem oben bemerkten zufolge, gleichfalls ungewiss ist, so liegt noch deutlicher am Tage, dass sich aus der Stelle des Theätet, diese für sich genommen, die Abfassungszeit dieses Gesprächs überhaupt nicht berechnen lässt, weil jeder derartigen Berechnung zu viele zweifelhafte Voraussetzungen zu Grunde gelegt werden müssen, als dass sie ein zuverlässiges Ergebniss liefern könnte. Sondern es steht so, dass die Stelle des Theätet vielmehr ihrerseits nur nach Massgabe dessen erklärt werden kann, was sich anderen, unzweideutigeren Anzeichen über die Zeit seiner Abfassung entnehmen lässt. Von den verschiedenen an sich möglichen, mit Plato’s Worten und dem nachweisbaren Sprachgebrauch verträglichen Vermuthungen über die 25 πρόγονοι und den König, der sich ihrer gerühmt hatte, wird diejenige die grösste Wahrscheinlichkeit für sich haben, welche mit den anderweitigen Merkmalen für die Beantwortung unserer Frage am besten übereinstimmt. Dass aber dieses die Annahme ist, der Theätet sei zur Zeit Agesipolis I, um 391 v. Chr. geschrieben, habe ich in meinen früheren Abhandlungen, wie ich glaube, zur Genüge dargethan.

Noch weiter, als Rohde, will Ferd. Dümmler (Chronol. Beiträge zu einigen plat. Dial. Basel 1890, S. 22—26) den Theätet herabrücken, indem er denselben erst nach 364 v. Chr. mit polemischer Beziehung auf den Archidamos des Isokrates verfasst sein lässt. In seiner Begründung dieser Hypothese schliesst er sich theilweise an Rohde, hauptsächlich aber an Bergk an, welcher die Parekbase des Theätet ebenfalls schon auf Isokrates bezogen, aber die Abfassung des Dialogs, der noch den xenophontischen Agesilaos berücksichtigen sollte, sogar auf 356 v. Chr. heruntergesetzt hatte. Ich glaube aber nicht, dass es ihm gelungen ist, den Beweisen seiner Vorgänger eine grössere Haltbarkeit zu geben und die Einwendungen zu entkräften, die ihnen entgegengehalten worden sind.

Der Mann, der 25 heraklidische Ahnen zählte, soll nicht, wie Bergk gewollt hatte, Agesilaos, sondern dessen Sohn Archidamos sein. Mir ist es aus den früher (Bd. IV, 210 f.) angegebenen Gründen zweifelhaft, ob diesem schon zu Plato's Zeit 25 Ahnen seit Herakles, sei es nun im Sinn der Ascendenten oder der Vorgänger in der Regierung, beigelegt wurden; und auch abgesehen davon ist eine so späte Abfassung unseres Gesprächs ausser allem andern schon durch sein Verhältniss zu den vielen nachweislich späteren Gesprächen und durch die in ihm und im Sophisten enthaltenen Auseinandersetzungen mit den übrigen sokratischen Schulen m. E. unbedingt ausgeschlossen. S. a. a. O. 194 ff. Wenn gegen die Beziehung der Theätetstelle auf Isokrates eingewendet worden ist, dass dieser unmöglich mit denen gemeint sein könne, welche der Theätet 172 C οἱ ἐν δικαστηρίοις καὶ τοῖς τοιούτοις ἐκ νέων καλινδούμενοι nennt, bemüht sich D. S. 23 vergeblich, aus Isokr. or. 15, 2. 30 (π. ἀντιδόσ.) zu beweisen, dass der Rhetor die Worte des Theätet auf sich bezogen habe. In der ersten von diesen Stellen beschwert sich Isokrates, dass gewisse „Sophisten“ ihm vorwerfen, er ertheile Unterricht in der δικογραφία, aber der Theätet redet nicht vom Unterricht in der Abfassung gerichtlicher Reden, sondern von der praktischen Thätigkeit des Advokaten. Den Theätet kann daher Isokrates bei seiner Beschwerde nicht im Auge haben; glaubt man vielmehr, was mir zweifelhaft ist, er denke bei derselben überhaupt an eine bestimmte platonische Schrift, so könnte diess nur Euthyd. 305 B sein. Ebenso unerheblich ist es aber auch, dass Isokrates or. 15, 30 die zwei Klassen τῶν περὶ τὰ δικαστήρια καλινδουμένων und τῶν περὶ τὴν φιλοσοφίαν διατριψάντων unterscheidet, und ähnlich Plato Theät. 172 C: οἱ ἐν ταῖς φιλοσοφίαις διατρίψαντες und οἱ ἐν δικαστηρίοις καὶ τοῖς τοιούτοις ἐκ νέων κυλινδούμενοι. Denn von beiden Ausdrücken lässt sich schon aus der Sophistenrede (or. 13, 1. 24) nachweisen, dass sie dem Sprachgebrauch des Isokrates von Anfang an zugehörten, und zwar καλινδεῖσθαι mit einer üblen Nebenbedeutung. Wenn Plato sich dieser Ausdrücke gleichfalls bedient, von denen der eine, διατρίβειν, (und gerade in Verbindung mit der φιλοσοφία) bei ihm, wie bei Isokrates und bei Andern oft vorkommt, so hat diess nichts auffälliges; und wenn er

sie einmal ebenso, wie Isokrates or. 15, 30, in gegensätzlicher Zusammenstellung verbindet, so kann diess ebenfalls ein zufälliges Zusammentreffen sein. Will man aber auch bei Isokrates eine Reminiscenz an die Theätetstelle annehmen, so könnte er doch in keinem Fall sich von dieser verletzt gefunden haben und gegen sie Verwahrung einlegen. Denn er rechnet doch sich selbst immer zu den Philosophen; wenn daher Plato auf den Unterschied zwischen denen aufmerksam gemacht hatte, die sich der Philosophie widmen, und denen, die sich in den Gerichtshöfen herumtreiben, und Isokrates diese Unterscheidung sich aneignet, so kann er diess unmöglich in der Voraussetzung gethan haben, dass Plato mit den Leuten, die sich von Jugend an in den Gerichten umhertreiben, ihn selbst gemeint habe. Auch Dümmler hätte aber Plato eine Behauptung, deren Unwahrheit so stadtkundig gewesen wäre, theils überhaupt, theils insbesondere deshalb nicht zuschreiben sollen, weil Plato selbst anderswo mit grösster Bestimmtheit das Gegentheil sagt. Im Euthydem fragt Sokrates 305 B den Kriton, ob der Ungenannte, in dem sich Isokrates nicht verkennen lässt, ein Redner, τῶν ἀγωνίσασθαι δεινῶν ἐν τοῖς δικαστηρίοις, oder ein ποιητὴς τῶν λόγων, οἷς οἱ ῥήτορες ἀγωνίζονται, sei; und dieser erwiedert: ἥκιστα νὴ τὸν Δία ῥήτωρ. οὐδὲ οἶμαι αὐτὸν πώποτ' εἰς δικαστήριον ἀναβεβηκέναι. Ist nun der Theätet, wie ich annehme, dem Euthydem ungefähr gleichzeitig, so liegt Tage, dass Plato den Mann, über den er sich so ausspricht, nicht zugleich als einen von jenen Sachwaltern bezeichnet haben kann, die sich seit ihren jungen Jahren in den Gerichtshallen zu schaffen machen: ebensowenig hätte er diess aber thun können, wenn der Dialog, wie Dümmler will, um 27 Jahre jünger wäre und somit einer Zeit angehörte, in der Isokrates selbst der Abfassung von Gerichtsreden für andere schon seit Jahrzehenden entsagt hatte.

Wenn D. weiter S. 24 Bergk's Vermuthung wiederholt, dass der Ausfall des Theätet gegen die Gerichtsredner 172 D f. durch die Erfahrungen veranlasst sei, welche Plato angeblich um 364 im Process des Chabrias gemacht hatte, so habe ich schon längst (Sitzungsber. d. preuss. Akad. 1886, 637 f.), diessmal im Anschluss an Rohde, auseinandergesetzt, dass die einzige Stütze dieser Combination eine sehr schlecht verbürgte und in ihren Hauptbestand-

theilen nachweislich erfundene Anekdote bildet, die aber auch dann nichts beweisen würde, wenn sie weniger fabelhaft wäre; und ich werde mich hier mit der Verweisung auf diese frühere Auseinandersetzung um so mehr begnügen dürfen, da Dümmler seinerseits keinen Versuch gemacht hat, Bergk's Hypothese durch neue Gründe zu stützen. Empfiehlt D. ferner S. 25 seine Vermuthung, dass der Fürst mit den 25 Vorfahren Archidamus III sei, mit der Bemerkung, auch nach Isokr. ep. 9, 1 habe es Enkomien dieses Königs gegeben, in welchen auf die Genealogie Nachdruck gelegt war, so durfte er sich darauf schon desshalb nicht berufen, weil diese Lobreden doch erst durch den Tod des Agesilaos und den Regierungsantritt des Archidamus veranlasst zu sein scheinen, während er den Theätet 6—8 Jahre früher ansetzt. Auch abgesehen davon kann ich aber diesem Umstand kein Gewicht beilegen. Denn welches Enkomion hätte überhaupt die Vorfahren des Gefeierten, und vollends so erlauchte Vorfahren, übergehen dürfen? Beginnt ja doch auch der xenophontische Agesilaos ebenso wie Isokrates' Euagoras, Helena und Busiris, gleich nach dem Eingang mit diesem unerlässlichen Bestandstück jeder Lobrede; und selbst in seinem Mahnschreiben an den spartanischen König (Archid. 3) kann es sich Isokrates nicht versagen, die Skizze der Lobschrift, die er zu schreiben verschmäht, mit einem Preise seiner hohen Abkunft zu eröffnen. Auf welchen spartanischen König sich daher Theät. 174 E beziehen möchte, so müsste die Lobrede auf denselben, wenn hier von einer solchen gesprochen würde, auch seiner Ahnen gedacht haben. Aber Plato's Worte geben uns überhaupt kein Recht, an eine Lobrede zu denken. Denn er redet nicht von einem Dritten, welcher den betreffenden König wegen seiner 25 Vorfahren gepriesen habe, sondern dieser selbst ist es, der sich damit brüstet, und das kann jeder, der so viele Vorfahren zählte, gleich sehr gethan haben.

Glaubt Dümmler schliesslich die σκέψις αὐτῆς δικαιοσύνης τε καὶ ἀδικίας, die σκέψις βασιλείας πέρι καὶ ἀνθρωπίνης ὅλως εὐδαιμονίας καὶ ἀθλιότητος, Theät. 175 C, auf den platonischen Staat beziehen zu sollen, so bemerkt er doch selbst, man könnte auch an den Gorgias denken, da aber die späte Abfassungszeit des Theätet aus andern Gründen feststehe, liege schon wegen der βασιλεία die Be-

ziehung auf den Staat näher. Er legt also selbst diesem Beweis nur subsidiäre Bedeutung bei. Ich meinerseits kann überhaupt nicht finden, dass Plato a. a. O. auf Schriften hinweist, in denen er die bezeichneten Gegenstände früher behandelt habe, sondern er will, wie ich glaube, nur einige Beispiele dafür geben, dass die gleichen Fragen von dem Philosophen in ganz anderem Sinne behandelt werden, als von dem Rhetor; ob diess in Schriften oder in Lehrreden geschieht, ist gleichgültig. Verlangt man aber einen, an sich sehr überflüssigen, Beweis dafür, dass sich Plato auch in der Zeit, in welche ich den Theätet setze, mit Untersuchungen über die Gerechtigkeit und das Königthum beschäftigte, so wäre neben dem Gorgias an die Erörterungen des Euthydem (288 D—292 E) über die βασιλικὴ τέχνη und die an den Theätet sich unmittelbar anschliessende Ankündigung des „Staatsmanns" Soph. 217 E zu erinnern. Für die Annahme, dass Isokrates im Theätet berücksichtigt werde, dass dieses Gespräch auf Archidamus III anspiele, dass seine Abfassung bis gegen 364 v. Chr. herabzurücken sei, scheint mir Dümmler keinen stichhaltigen Beweis erbracht zu haben.

XII.

Ἐπαγωγή und Theorie der Induction bei Aristoteles.

Von

Max Consbruch in Halle a. S.

Der Aristotelische συλλογισμός verdankt seinen Ursprung durchaus logischen Betrachtungen. Durch das συλλογίζεσθαι καὶ συνάγειν (Rhet. 1357 a 8; vgl. 1396 b 27) wird die zureichende Begründung eines Urteils in der Weise gegeben, dass die beiden im διάστημα „in eins gesetzten“ (430 a 27) ὅροι durch einen dritten, ein μέσον, zusammengeschlossen werden. Für Namen und Bedeutung der ἐπαγωγή giebt Aristoteles bei Gelegenheit ihrer ersten Erwähnung Top. I 12. 105 a 11 ff. eine Erklärung mit den Worten: ἐπαγωγή (ἐστιν) ἡ ἀπὸ τῶν καθ' ἕκαστον ἐπὶ τὰ καθόλου ἔφοδος. Die ἐπαγωγή ist also ἡ ἄνω ὁδός (vgl. An. post. I 20), ihr Wesen durch das Verhältniss des Besonderen zum Allgemeinen bestimmt. Und in der That erscheint allein von diesem metaphysischen Gesichtspunkt aus die ἐπαγωγή als ein einheitlicher Begriff. Damit verbindet sich zur Ausprägung der technischen Bedeutung der ἐπαγωγή — nur um diese handelt es sich hier und die durch den gewöhnlichen Sprachgebrauch hervorgebrachten Schattirungen bleiben billig bei Seite — leicht ein zweites Moment: das ἐπάγειν beim Lehren und Lernen, insbesondere im sokratischen Dialog (Plato Pol. 278 A. Arist. An. post. I 1. Zeller Ph. d. Gr. IIa[4] 107. 126. auch Cic. de inv. I 31, 53). Denn aus dem Ziel, das sich Sokrates im ὁρίζεσθαι καθόλου gesteckt hatte, und aus der Form der Gesprächführung entwickelte sich unwillkürlich eine bestimmte Gestalt der λόγοι

ἐπακτικοί; man suchte die vorliegende „unbestimmte Allgemeinvorstellung" in einen ὅρος umzubilden, indem man die einzelnen Fälle nach ihren Aehnlichkeitsbeziehungen ins Auge fasste (vgl. Top. I 18. 108 b 10 τῇ καθ' ἕκαστα ἐπὶ τῶν ὁμοίων ἐπαγωγῇ). Auch hier also liegt ein ἔφοδος vom καθ' ἕκαστον zum καθόλου vor. — Plato ist nach des Aristoteles Ansicht (vgl. z. B. Met. M 4) mit Unrecht in seiner Auffassung des Begriffs von Sokrates abgewichen, und wenn Aristoteles An. pr. II 21. 67 a 21 seine ἐπαγωγή ausdrücklich an Stelle der Platonischen ἀνάμνησις setzt, so ist doch damit nicht, wie es nach Siebeck (Philolog. 40, 356) scheint, ein blosser Wechsel der Terminologie eingetreten, wenngleich eine Aehnlichkeit beider Prozesse durch die Gleichheit ihres Ausgangs- und Zielpunktes bedingt ist. Vielmehr steht auch hier Aristoteles der Forschungsmethode des Sokrates und der der Sophisten näher als Plato. Sträubt letzterer sich aufs heftigste dagegen, als Erkenntnissquelle und Norm für die Ideen die Sinnendinge anzunehmen, da er in diesen nur eine unvollkommene Nachbildung jener sieht, so existirt nach Aristoteles das Allgemeine nirgend als im Besonderen und kann daher auch nur von diesem aus erkannt werden. Die Aristotelische ἐπαγωγή weicht von der Platonischen ἀνάμνησις genau soweit ab als die Verschiedenheit der Ansichten über Einzelnes und Allgemeines reicht.

Der Aristotelische ἔφοδος ἀπὸ τῶν καθ' ἕκαστον ἐπὶ τὰ καθόλου enthält in sich, nur zum Teil von Aristoteles mit Bewusstsein unterschieden[1]), eine ganze Reihe logischer Prozesse, die wir, um die Bedeutung der ἐπαγωγή klar zu verstehen, herausstellen müssen. Wesentlich von den sokratischen λόγοι ἐπακτικοί aus hat die ἐπαγωγή ihre Bedeutung bei der Abstraktion und überhaupt im „erfindenden Gedankengang" erhalten; für uns kommt sie hauptsächlich als Methode der Begründung in Betracht. Sie ist als solche, um gleich das Resultat zu bezeichnen, einmal mittelbare Begründung und umfasst dabei den Schluss vom Besonderen aufs Allgemeine, sowohl wenn das erschlossene Allgemeine gleich der Summe des gegebenen

[1]) Wie Auffindung und Erklärung, Begründung und Verifikation in der ἐπαγωγή vermischt sind, sieht man auch aus Eucken Methode d. Arist. Forschg. S. 167; Sigwart Logik II 358.

Besonderen als wenn es grösser als diese ist, und den jetzt sog. Analogieschluss; als unmittelbare Begründung, bei den ἀρχαί, ist sie der „Hinweis“ als Begründung für Wahrnehmungsurteile (vgl. B. Erdmannn Logik I [1892] § 296); wie es mit den Axiomen steht, ist später zu zeigen.

Wie verhält sich die ἐπαγωγή als Begründung zum συλλογισμός? Aus der Praxis der Gerichtsreden und mehr noch der vielgeübten öffentlichen Disputationen, von deren Technik uns die Topik, nicht zum wenigsten im 9. Buche, ein so anschauliches Bild giebt und deren Bedeutung für die Entwicklung der Erkenntnisstheorie dieser Zeit, speziell für das Hervortreten der Forderung nach zureichender Begründung, nicht hoch genug angeschlagen werden kann, hat sich für Aristoteles zuerst bestimmt und klar die Frage entwickelt: wie kann ich über die Wahrheit eines Satzes überhaupt, abgesehen von seinem wechselnden Inhalt, entscheiden? Die Antwort lautet: als wahr ist er anzusehen, wenn er aus zugestandenen Sätzen mit Nothwendigkeit folgt. Nach dieser Definition ist der συλλογισμός für die gewöhnliche Forschung, die immer schon von angenommenen Sätzen ausgeht, nothwendig die allein mögliche Form der Begründung. Wie auch die πίστις im einzelnen aussehen mag, sie wird immer nur eine Art dieses συλλογισμός bilden. Dieser Auffassung entspricht es nun, dass die ganze Rhetorik und Dialektik darauf abzielen, denjenigen συλλογισμός zu finden, der die Wahrheit des vom Redner aufgestellten oder, da ἔλεγχος τῆς ἀντιφάσεως συλλογισμός ist, die Falschheit des gegnerischen Satzes beweist; vgl. Top. I 1. I 18. 108 b 32. VIII 1. 8. IX 34. Rhet. I 1. 2. Andererseits jedoch nahm dem Aristoteles der συλλογισμός auf Grund näherer Erwägungen über das Wie einer solchen πίστις trotz jener allgemeinen Definition gleich eine bestimmte Gestalt an: es war für ihn der Schluss, der durch ein Mittelglied vom Allgemeinen aufs Besondere führt. Von diesem Standpunkt aus mussten dann die Sokratischen λόγοι ἐπακτικοί und das in der rhetorischen Theorie längst eingebürgerte παράδειγμα, da sie vom Einzelnen ausgingen, als gleichberechtigte Arten der Begründung neben dem συλλογισμός erscheinen. Das führte zu der handgreiflichen Inconsequenz in Top. VIII 1: es komme alles darauf an, den Gegner durch einen

συλλογισμός zu widerlegen, jedoch könne man die προτάσεις jenes συλλογισμός entweder durch ἐπαγωγή oder συλλογισμός gewinnen. In der Rhetorik ist im Anfang, nam. I 2, die ἐπαγωγή der rhetorischen Form des συλλογισμός, dem ἐνθύμημα, durchaus coordinirt, später z. B. 1398 a 33 ff. 1402 b 13 ff. ebenso entschieden subordinirt; im letzteren Falle wird aus der Methode der Begründung vielmehr eine zur Auffindung der Prämissen. Deutliche Coordinirung haben wir dann z. B. An. pr. II 23. 68 b 13 ἅπαντα γὰρ πιστεύομεν ἢ διὰ συλλογισμοῦ ἢ ἐξ ἐπαγωγῆς und so meist; vgl. 81 a 40. 155 b 35. 1356 a 35. 252 a 24.

Konnte dieses, an sich sehr begreifliche, Schwanken in Topik und Rhetorik allenfalls hingehen, so musste doch Aristoteles in der ersten Analytik das Verhältniss dieser beiden Arten der Begründung zu einander eindeutig feststellen. Denn die Aufgabe dieser Schrift besteht eben darin, die von allen Wissenschaften in gleicher Weise angewendete Technik der zureichenden Begründung (vgl. Top. IX 11. 172 a 35. An. pr. I 30 ff.) im Einzelnen zu entwickeln. Durch die verschiedene ἀρχή unterscheiden sich ἐπιστήμη und δόξα, jene in ihrer Eigenthümlichkeit dargestellt in Anal. post., die sich eben darum durchaus mit der προϋπάρχουσα γνῶσις (cap. I 1) beschäftigen, diese in der Topik. Jene hat es mit dem συλλογισμὸς ἐπιστημονικός oder ἀποδεικτικός zu thun, diese mit dem συλλογισμὸς διαλεκτικός, beide aber sind Unterarten des in An. pr. dargelegten συλλογισμός. Allein durch das περὶ ποῖον sind die Unterschiede der ἐπιστήμη und der διαλεκτική bewirkt, von welcher letzteren wieder die Lehre von den ῥητορικαὶ πίστεις nur eine Abzweigung bildet; οὐδὲν δὲ διοίσει πρὸς τὸ γενέσθαι τὸν ἑκατέρου συλλογισμόν (An. pr. I 1. Rhet. I 2. Top. I 1 ff.). Weil die erste Analytik die Einleitung darstellt sowohl zur Erkenntniss von den ἀναγκαῖα als zu den anderen Wissenszweigen, in denen nach Aristoteles nur eine je nach der Natur des Gegenstandes beschränkte Genauigkeit zu erreichen ist, nimmt in ihr die Untersuchung über ἀναγκαῖαι und ἐνδεχόμεναι προτάσεις einen so breiten Raum ein (vgl. nam. An. pr. I 13). Streng hat Aristoteles alles von der ersten Analytik ausgeschieden, was irgendwie auf ontologischen Voraussetzungen beruht. Er definirt in I 1 genau die Begriffe, auf denen sich die erste Analytik auf-

baut: wie verschieden sind diese Definitionen von denen des καθόλου, καθ' αὑτό etc., mit welchen die zweite Analytik I cap. 4 von neuem beginnt! Dort rein auf der allen Denkinhalten gemeinsamen Relation der Zählbarkeit beruhende Verhältnisse (λέγομεν τὸ κατὰ παντὸς κατηγορεῖσθαι, ὅταν μηδὲν ᾖ λαβεῖν τῶν τοῦ ὑποκειμένου, καθ' οὗ θάτερον οὐ λεχθήσεται), hier unter dem Gesichtspunkte des ἀναγκαῖον καὶ ἀεὶ deren Umbildung ins Metaphysische. Συλλογισμός wie ἐπαγωγή sind κοιναὶ πίστεις (vgl. z. B. Rhet. 1393 a 25), sie sind daher an sich κενοί (1358 a 22), und ihre Anwendung in der πρώτη φιλοσοφία geht der in Dialektik oder auch Physik, Ethik etc. vollkommen parallel. Prantl hat leider in seinem Abscheu vor aller „formalen“ und „Schullogik“ und seiner Liebe für den „schöpferischen Begriff“ diese Stellung der Anal. pr. nicht scharf erkannt, und so erscheint bei ihm die Vermischung von Logik und Metaphysik viel stärker als sie bei Aristoteles vorhanden ist. Es ist durchaus unrichtig, dass ein wahrer συλλογισμός immer das διότι, den Realgrund, angeben müsse. Er giebt vielmehr an sich nur den Erkenntnissgrund, und das μέσον kann sehr wohl durch ὕστερα τῇ φύσει gebildet werden (An. post. I 13. I 6. 74 b 15); nur beim ἐπιστημονικός sollen Erkenntnissgrund und Realgrund zusammenfallen; er ist eben ein συλλογισμός δεικτικὸς αἰτίας καὶ τοῦ διὰ τί (An. post. I 24. 85 b 23). Ebensowenig hat die ἐπαγωγή, wenigstens wie sie An. pr. II 23 erscheint, mit einem Schluss von der „Wirkung auf die Ursache“ irgend etwas zu thun.

Nicht auf das Verhältniss von Urteilen, sondern auf das dreier Begriffe, der beiden des gegebenen Satzes zu einem dritten zu suchenden hat Aristoteles seine Syllogistik aufgebaut[2]). Dazu führten nicht nur Sprache und Tradition und die in der Sokratik angebahnte Herauslösung und Verselbständigung der Begriffe, sondern auch das vielleicht schon von den Eleaten angeregte, dann namentlich seit Gorgias[3]) viel behandelte Problem „wie man von A etwas anderes aussagen könne als dass es A sei“, das auf die Notwendigkeit einer

---

[2]) Vgl. auch Steinthal Gesch. der Sprachwissensch. I[2] 193. 244. 246—52 und Trendelenburg Log. Untersuch. II 341 ff.

[3]) Zeller I[4] 987; vgl. auch Apelt Beitr. z. gr. Phil. (Leipz. 1892) S. 199 u. Zeller Ia[5] 592 Anm.

Vermittelung der beiden ὅροι des Satzes hinwies. Für die Anordnung der Begriffe bot sich das alte Gegensatzpaar des ἓν καὶ πολλά. Plato kennt längst die auf der Subordination der Begriffe beruhende διαίρεσις — als συλλογισμὸς ἀσθενής bezeichnet sie Aristoteles (46 a 32) — und doch ist er über die mit Recht von Aristoteles getadelte unklare μέθεξις der Ideen nicht herausgekommen. Erst Aristoteles setzte an Stelle derselben das κατὰ παντὸς κατηγορεῖσθαι und hat auf diese Umfangsbeziehungen der Begriffe seine ganze Theorie der Aussage und des Schlusses aufgebaut (An. pr. I 23. 25. Erdmann Logik I §§ 168. 257).

Wurde dieses κατὰ παντὸς κατηγορεῖσθαι so rein quantitativ aufgefasst, wie es An. pr. I 1. 24 b 29 ὅταν μηδὲν ᾖ λαβεῖν τῶν τοῦ ὑποκειμένου καθ' οὗ θάτερον οὐ λεχθήσεται und An. post. II 7. 92 a 37 (der ἐπάγων zeige ὅτι πᾶν οὕτως τῷ μηδὲν ἄλλως) geschieht, so war ein doppelter Weg möglich, nämlich nicht nur vom ὅλον zum μέρος, sondern da dieses ὅλον gleich der Summe seiner Teile ist, auch vom μέρος zum ὅλον; s. An. pr. II 23[4]). Anstatt einen dritten, zwischen S und P in der Mitte liegenden Begriff, ein ἄλλο, hinzuzunehmen, kann ich die Verbindung von S und P auch „durch sich selbst" beweisen, indem ich den einen Begriff in die Summe seiner ἄτομα auflöse und vermittelst der einzelnen Arten des Gattungsbegriffs das diesen zukommende Prädicat auf den ganzen Begriff übertrage. Das vermittelnde Glied, das μέσον, bilden dabei die einzelnen Arten des Begriffs, die καθ' ἕκαστα, die doch zugleich, wenn man die Umfangsverhältnisse ins Auge fasst, als Unterbegriff erscheinen müssen. Selbstverständliche Voraussetzung ist dabei, dass die Aufzählung der μέρη vollständig sei[5]), wie beim συλλογισ-

---

[4]) Vgl. dazu auch Trendelenburg a. a. O. II 371. Sigwart Logik II 359. Erdmann Logik I § 577 und nam. Grote Aristotle (Lond. 1872) I 269 ff. Wertvolles und Verkehrtes wunderlich vermischt bei Whewell in The philos. of ind. scienc. (London 1847) II 130 und in Transact. of the Cambr. phil. soc. IX (1851) 63 ff.; Hamilton Lectures on metaph. and logic (ed. Mansel-Veitch. Edinb. and Lond. 1874) IV 365 ff., die von ihm S. 366 adn. β in 68 b 26 verlangte Lesung ist ganz unmöglich, seine Zweifel an der Echtheit des Beispiels völlig unbegründet; ganz unbrauchbar ist Maguire Hermathena VII 15. 1 ff.

[5]) Das allein ist der Sinn des δεῖ δὲ νοεῖν κτλ. 68 b 27; die z. B. von Whewell daraus gezogenen Schlüsse sind durchaus unberechtigt.

μός überhaupt, dass die Aussage wirklich κατὰ παντός geschehe. Natürlich muss auch dieser Schluss in einem der drei σχήματα des συλλογισμός verlaufen (68 b 11. vgl. An. pr. I 23).

Das ist ὁ ἐξ ἐπαγωγῆς συλλογισμός, wie er nach der genau durchdachten und durchgeführten, leider von Brandis arg verkannten, Disposition der An. pr., in An. pr. II 23 behandelt wird. Doch der Text, wie er bei Bekker und Waitz erscheint, enthält einen sinnstörenden Fehler. Denn das dem Obersatz als Begründung hinzugefügte πᾶν γὰρ τὸ ἄχολον μακρόβιον ist der eben zu erweisende Schlusssatz. Wenn Pacius[6]) in Text und Commentar ohne Weiteres für ἄχολον Γ bietet — in der Uebersetzung: omne vacans bile est longaevum! — so kann diese Lesart doch nur den Wert einer, wenn auch vielleicht alten, Conjectur beanspruchen[7]). Es bliebe bei ihr auffallend, dass der unmittelbar aus der Bestimmung der ὅροι sich ergebende Obersatz eine Begründung erführe, während der durchaus nicht von selbst einleuchtende Untersatz einer solchen entbehrt. Doch der Fehler liegt tiefer. Wenn im Untersatz S und P gleichen Umfang haben, derselbe also rein umkehrbar ist, erhalten wir den Satz τῷ B ὑπάρχει τὸ A nach einem Syllogismus der 1. Figur:

X Y Z, einzelne μακρόβια, sind μακρόβια
alle ἄχολα sind X Y Z
———————————
alle ἄχολα sind μακρόβια.

Es folgt der Zusatz δεῖ δὲ νοεῖν τὸ Γ τὸ ἐξ ἁπάντων τῶν καθ' ἕκαστον συγκείμενον. Das muss doch wohl, da oben Γ als τὸ καθ' ἕκαστον A bestimmt ist, heissen, dass Γ durch alle einzelnen μακρόβια gebildet würde. Aber darauf kommt es garnicht an; vielmehr ist es für den Schluss absolut gleichgiltig, ob Γ ein oder alle καθ' ἕκαστα μακρόβια bedeutet, sondern das wird erfordert, dass X Y Z d. h. Γ alle Arten von B, alle ἄχολα, umfasst, wie das z. B. auch Sigwart a. a. O. ausdrücklich ausspricht. Würde Γ alle μακρόβια umfassen, so würde daraus folgen: πᾶν τὸ μακρόβιον ἄχολον

[6]) Ich benutze die Ed. sec. Frankf. 1597.

[7]) Vgl. übrigens über die Lesarten der Ausgaben Whewell in Transact. a. O. S. 70.

d. h. dass B dem A, der Mittelbegriff dem Oberbegriff, zukomme[8]). Die Form des Schlusses bei Aristoteles ist im höchsten Grade seltsam. Er will zeigen, wie wir überhaupt epagogisch begründen (οὕτω γὰρ ποιούμεθα τὰς ἐπαγωγάς) und nachweisen, dass diese Begründung, sofern sie zureichend d. h. wirklich eine πίστις sein soll, in einem σχῆμα des συλλογισμός verlaufen müsse. Dass die ἐπαγωγαί des gewöhnlichen Denkens sich in der Form vollziehen: $X_1X_2X_3$ ... sind Z, alle X sind Z (resp. X ist $Z_1Z_2Z_3$ ..., X ist Z überhaupt), lag auf der Hand. Statt dessen giebt Aristoteles den Schluss: $X_1X_2X_3$ ... sind Z, alle Z sind X. Der Obersatz giebt dabei zu der rein umgekehrten zweiten Prämisse nur hinzu, dass einige Z Z sind, nicht, wie wir erwarten, dass einige X Z sind. Auch die ungeschickte Form des Untersatzes mit den καθ' ἕκαστα μακρόβια als Prädicat ist zu beachten. Wir sehen aber überhaupt garnicht, wesshalb Aristoteles den Begriff Γ aus καθ' ἕκαστα des Oberbegriffs zusammengesetzt hat; denn für den Schluss sind diese ohne jede Bedeutung. Die καθ' ἕκαστα, welche den Schluss vermitteln, sind vielmehr καθ' ἕκαστα von B. Und doch wird B garnicht zerlegt, sondern durchaus als Begriffsganzes behandelt und nur bemerkt, dass es mit den einzelnen μακρόβια reciprocabel sein müsse. Auch letzteres stimmt schlecht zu der im vorangehenden Capitel enthaltenen Auseinandersetzung über das ἀντιστρέφειν, auf die doch Aristoteles 68 b 25 ausdrücklich verweist. Sehen wir nun das παράδειγμα in cap. 24 an. Aristoteles sagt 69 a 16, es unterscheide sich von der ἐπαγωγή dadurch, dass ἡ μὲν (sc. ἐπαγωγή) ἐξ ἁπάντων τῶν ἀτόμων τὸ ἄκρον ἐδείκνυεν ὑπάρχειν τῷ μέσῳ ..., τὸ δὲ ... οὐκ ἐξ ἁπάντων δείκνυσιν. Dort ist der Schluss nun aber so:

Ein Grenzkrieg, nämlich der der Thebaner gegen die Phoker, war ein Uebel

---

alle Grenzkriege sind Uebel.

Dabei ist κακόν A der Oberbegriff, B τὸ πρὸς ὁμόρους ἀναιρεῖσθαι

---

[8]) Diesen Schluss haben in der That trotz 68 b 16. 34 Waitz im Comment. z. d. St. und Prantl in „Entwicklg. der Aristot. Logik" etc. in Abhdl. d. Münch. Ak. VII (1855) S. 181 gezogen; letzterer auch Gesch. d. Log. I S. 318 ganz unklar.

πόλεμον der Mittelbegriff. Die ἄτομα sind also nicht Teile des Oberbegriffs, sondern des Mittelbegriffs, und der Schluss ist nicht wie er bei der ἐπαγωγή war:

ein Grenzkrieg ist ein Uebel
alle Uebel sind Grenzkriege,

sondern in der einzig naturgemässen Form: X_1 ist Z, alle X sind Z. Dieser Sinn ist denn auch nothwendig bei der ἐπαγωγή herzustellen und desshalb 68 b 20 das μακρόβιον als Glosse zu streichen[9]). Es besteht dann das διὰ τοῦ ἑτέρου θάτερον ἄκρον τῷ μέσῳ συλλογίσασθαι darin, dass mit dem Begriff ἄχολον der Begriff μακρόβιον desshalb verbunden wird, weil bekannt ist, dass alle diejenigen Objekte, die ἄχολα sind, zugleich μακρόβια sind. Der Schluss verläuft so:

X Y Z, einige ἄχολα, sind μακρόβια. — Dazu der Zusatz πᾶν γὰρ τὸ ἄχολον μακρόβιον, d. h. die Beobachtung hat gezeigt, dass faktisch alle Tiere, denen eine Galle fehlt, μακρόβια sind.

Zu X Y Z, einigen ἄχολα, ist der Begriff ἄχολον Prädicat. — Ein begründender Satz fehlt hier naturgemäss.

Ist nun der Untersatz rein umkehrbar, sind jene einzelnen ἄχολα wirklich alle ἄχολα, besteht also Γ ἐξ ἁπάντων τῶν καθ' ἕκαστον (sc. ἀχόλων), so folgt, dass dem Begriff ἄχολον der Begriff μακρόβιον als Prädicat zukommt. Der Schluss ist

$X_1 X_2 X_3$ . . . sind Z
$X_1 X_2 X_3$ sind alle X
alle X sind Z.

Wenn man bisweilen angenommen hat[10]), dass bei dem ἐξ ἐπαγωγῆς συλλογισμός das συμπέρασμα gegenüber den Prämissen die

[9]) Dafür spricht auch 69 a 17 und vielleicht auch der Sprachgebrauch. Scheint das zu undeutlich, so kann man auch mit Grote, dessen Ausführungen, wohl wegen der etwas mangelhaften Begründung, leider keine Beachtung gefunden haben und auch mir erst nachträglich zu Gesicht gekommen sind, ἄχολον einsetzen.

[10]) Z. B. Maguire a. a. O. 2; vgl. auch Trendelenburg a. a. O. 371 Anm.

Behauptung hinzufüge, P werde desshalb allgemein von S ausgesagt, weil S die Realursache für P sei, so habe ich schon oben gezeigt, dass derartige metaphysische Gesichtspunkte hier ausgeschlossen sind. Auch An. post. I 13 und 31 weisen darauf hin, dass die von der αἴσθησις und dem καθ' ἕκαστον ausgehende ἐπαγωγή nur die Verbindung zweier Begriffe zu zeigen vermag, ohne über den Realgrund irgend etwas zu sagen. Veranlasst ist jene Meinung an unserer Stelle wohl namentlich durch das von Aristoteles gewählte Beispiel, mit dem man seine Ausführungen in de part. an. IV 10 f. zusammenstellte: 677 a 30 διὸ καὶ χαριέστατα λέγουσι τῶν ἀρχαίων οἱ φάσκοντες αἴτιον εἶναι τοῦ πλείω ζῆν χρόνον τὸ μὴ ἔχειν χολήν κτλ. Allein Aristoteles, der seine Beispiele, wenn es sich nicht um reine Begriffsverhältnisse handelt, meist der Mathematik oder der menschlichen τέχνη oder der Tiergeschichte entnimmt, hat für die ἐπαγωγή aus leicht begreiflichen Gründen grade eine Frage aus der letzteren gewählt und zwar ein Problem, über das damals viel gestritten wurde (676 b 22. 677 a 30: vgl. auch An. post. II 17. 99 b 3 ff.), ohne dass er an unserer Stelle die Frage irgendwie entscheiden wollte.

Traf die obige Auseinandersetzung das Richtige, so werden συλλογισμός und ἐπαγωγή die beiden einzigen Arten der πίστις, der zureichenden Begründung, sein. In der That erscheint auch der dritte mögliche Weg, der vom μέρος zum μέρος (An. pr. I 24. vgl. Rhet. I 2. 1357 b 28), das παράδειγμα, nur als eine Zusammensetzung der beiden früheren[11]). Denn nur in dieser Form konnte Aristoteles das logische Recht desselben zeigen, und diese Auseinandersetzung stimmt auch mit der Darstellung in Topik und Rhetorik durchaus überein. Das ὅμοιον vermittelt den Schluss (vgl. z. B. Rhet. II 25. 1403 a 9), ὅμοια aber sind Objekte ᾗ ὑπάρχει τι αὐτοῖς ταὐτόν (Top. I 17. 108 a 16. vgl. auch Rhet. 1357 b 26—30. 1393 a 28 ff. 1398 b 8. 1402 b 17). Es ist interessant zu beachten, wie Aristoteles meist

---

[11]) Daher sind hier auch 4 ὅροι erforderlich. Grade das παράδειγμα zeigt, dass die auf 3 ὅροι beruhende ἐπαγωγή nicht, wie Trendelenburg a. O. 371 f. meint, eine Verflechtung zweier Schlüsse ist, sondern nur ἀτελής in ähnlichem Sinne, wie alle Schlüsse der 2. und 3. Figur τελειοῦνται διὰ τῶν ἐν τῷ πρώτῳ σχήματι συλλογισμῶν (27 a 1. 16. 28 a 15. 29 a 14).

einen allgemeinen Satz zu gewinnen sucht und diesem dann den fraglichen Fall unterordnet; vgl. Rhet. 1357 b 36. 1392 b 20. 22. 25. 1393 b 8. — Welche Bedeutung dem beizumessen ist, dass hier die ἐπαγωγή nicht διὰ πάντων geschehen kann, ist später zu zeigen.

An das ὅταν ἄμφω ᾖ ὑπὸ ταὐτό, γνώριμον δὲ θάτερον (69 a 15) knüpft der Uebergang zu der in der Mathematik üblichen ἀπαγωγή; es schliessen sich an ἔνστασις, σημεῖον, εἰκός und τεκμήριον, alle vier schon in der rhetorisch-philosophischen Theorie vor Aristoteles entwickelt. Die letzten drei betreffen nur den Grad der Gewissheit des Obersatzes, dem im Untersatz der vorliegende Fall subsumirt wird (Rhet. 1357 a 30, vgl. auch Top. IX 5. 167 b 1 ff.). So hat sie auch Aristoteles folgerichtig Rhet. 1357 a 32 ff. als Arten des ἐνθύμημα charakterisirt, das sich selbst vom συλλογισμός i. e. S. nur dadurch unterscheidet, dass aus praktischen Rücksichten der Obersatz unausgesprochen bleibt. Während das παράδειγμα erst durch Untersuchung des ὅμοιον den Obersatz gewinnt, schliessen jene drei ἐξ ἤδη κεχριμένων (vgl. Ps.-Ar. Rhet. 1422 a 25). Das Verhältniss der drei ὅροι zu einander ist daher auch von dem bei der ἐπαγωγή erforderten vollkommen verschieden. Und trotzdem hat sich grade an die σημεῖα in der Schule Epikurs diejenige Lehre angeschlossen, die man als Theorie der Induction in der griechischen Philosophie zu bezeichnen pflegt. Allein es sind zunächst rein praktische Bedürfnisse, die bei jenen, namentlich in der Justiz, ausserordentlich gebräuchlichen Formen eine festere Begründung des, meist nur inductiv zu gewinnenden, Allgemeinen forderten; in Zusammenhang mit der Aristotelischen Syllogistik, speziell mit dem ἐξ ἐπαγωγῆς συλλογισμός sind sie nie getreten. Wie wenig auch in jener Theorie περὶ σημείων das eigentliche Inductionsproblem zum Bewusstsein gelangt ist, erhellt am besten aus der Lehre von den μοναχά, durch welche die Gültigkeit des Kausalgesetzes, die Voraussetzung der Induction, wieder aufgehoben wird[12]). Freilich hat Natorp[13]) schon Protagoras als den „Entdecker der ersten Grundzüge der Lehre vom Inductionsschluss, auf die noch ein Stuart Mill den ganzen Bau

[12]) Vgl. Bahnsch, Des Epikureers Philodemus Schrift περὶ σημείων. Lyck 1879.

[13]) Forschungen z. Gesch. des Erkenntnissprobl. Berl. 1884. S. 147—154.

der Wissenschaft gründen will," bezeichnet. Aber wenn auch zuzugeben ist, dass Plat. Rep. VII 516c auf bestimmte Methoden angespielt wird, so vermag ich doch darin nichts zu sehen, was über das praktische Bedürfniss der Vorausberechnung der Zukunft hinausgeht. Inductive Schlüsse nehmen im praktischen Denken einen sehr breiten Raum ein, sie „entwickeln sich auf Stufen, denen jedes Bewusstsein des Causalgesetzes fehlt"[14]) und ihre nur problematische Gültigkeit macht sich dabei sehr bald geltend und tritt in dem Maasse mehr hervor, als die immer ausgedehntere Erfahrung zur Verallgemeinerung führt und die Fähigkeit des abstracten Denkens wächst. Gewiss ist das ganze Verfahren der Sophisten, dieser praktischen Lehrer der Lebens- und besonders Staatskunst, im Gegensatz zu Plato ein vorwiegend inductives, aber von einer „Lehre vom Inductionsschluss" kann doch vor Ausbildung der Aristotelischen Theorie der Begründung nicht die Rede sein. Mit mehr scheinbarem Rechte könnte man den Aristoteles auf Grund von Rhet. II 20. 1394 a 8, wo er die Ausführung über die Beweiskraft des historischen παράδειγμα mit den Worten abschliesst: ὅμοια γὰρ ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ τὰ μέλλοντα τοῖς γεγονόσιν, als Vater des Mill'schen Satzes der uniformity of nature bezeichnen.

Aber auch Aristoteles hat von dem eigentlichen Inductionsproblem kaum eine Ahnung. Brandis Handb. d. gr. Phil. IIb 1. 215 meint, Aristoteles rede in An. pr. von II 23 an vom Verhältniss der auf Wahrscheinlichkeit gerichteten Folgerungen zu den strengen Formen des Schliessens und auch Zeller IIb 231 scheint dieser Auffassung zuzuneigen. Allein nicht nur fehlt für dieselbe jede positive Andeutung, sondern sie steht direkt im Widerspruch mit c. II 23 Anfang und der ganzen Theorie des συλλογισμός, die oben entwickelt ist. Bei der vollständigen Induction, von der allein in II 23 die Rede ist, folgt der Schluss aus den Prämissen mit genau derselben Nothwendigkeit wie bei jedem Schlusse der 1. Figur. Das Neue, das der Schlusssatz gegenüber den bekannten Prämissen enthält, ist daher auch bei συλλογισμός und ἐπαγωγή ganz dasselbe:

---

[14]) Erdmann in Philos. Aufsätze Eduard Zeller gewidmet (Leipzig 1887) S. 218 f.

nicht so sehr[15]) soll ein neues ἀντικείμενον dem Wissen unterworfen als eine neue Verbindung zweier Begriffe gestiftet und als gültig erwiesen werden. Diese ist jedoch wirklich etwas Neues und Wertvolles, und Aristoteles hebt ausdrücklich hervor, dass man wohl die Prämissen wissen könne, ohne doch den Schlussatz zu wissen[16]).

Zeller sagt IIb 242 „Eine beweiskräftige Induction ... findet nur dann statt, wenn eine Bestimmung an allen Einzelwesen der Gattung, von der sie ausgesagt werden soll, aufgezeigt ist. Eine schlechthin vollständige Kenntniss alles Einzelnen ist aber unmöglich. Es scheint mithin jede Induction unvollständig ... bleiben zu müssen. Um diesem Bedenken zu entgehen, muss ... für die Unvollständigkeit der Einzelbeobachtung ein Ersatz gesucht werden. Diesen findet nun Aristoteles in der Dialektik oder dem Wahrscheinlichkeitsbeweise, dessen Theorie er in seiner Topik niedergelegt hat.“ Es könnte danach scheinen, als wenn Aristoteles das Problem der Induction im Wesentlichen scharf erfasst habe, und die Topik eine Art Theorie derselben enthalte. Aber der Gedankengang des Aristoteles ist doch ein anderer. Die Topik enthält überhaupt nicht eine eigene Theorie des Beweises oder einer besonderen Art desselben. Gleicherweise setzt sie beide, συλλογισμός und ἐπαγωγή, als bekannt voraus und begnügt sich darauf als auf Bekanntes hinzuweisen. Ihre Aufgabe besteht vielmehr darin, Anleitung zur Erforschung zu geben, die τόποι finden zu helfen (εὑρεῖν 183 a 37), von denen aus man nach den Regeln der Analytik über die Richtigkeit eines προβληθέν entscheiden kann (Top. IX 34. An. pr. I 30. 46 a 28). Dass dabei auch mancherlei Hinweisungen darauf vorkommen, wie man aus einzelnen Fällen möglichst einwandfrei auf ein allgemeines schliessen könne, liegt in der Natur der

---

[15]) Ein gewisses Schwanken ist bei Aristoteles dadurch veranlasst, dass ihm die Frage, ob das Allgemeine erst aus dem Besonderen abgeleitet oder ursprünglich allgemein ist (Erdmann a. O. § 539 ff.), vollkommen fern liegt und so die je nach dem verschiedenen Bedeutungen des συλλογισμός durcheinander gewirrt sind.

[16]) An. pr. II 21. 67 a 32; darauf beruht der sophistische Kunstgriff der κρύψις Top. VIII 1.

Sache. Wenn ferner dort die ἐπαγωγή nur den Charakter des ἔνδοξον trägt, so liegt das nicht daran, dass die Beobachtung unvollständig bleiben muss, sondern dass eine Ableitung aus οἰκεῖαι ἀρχαί in der Dialektik nicht einmal angestrebt wird. Gilt doch aus demselben Grunde das ἔνδοξον in der Topik auch für den συλλογισμός.

Ueberhaupt machte aber seine ganze Schlusslehre für Aristoteles die Erkenntniss des völlig verschiedenen Charakters der vollständigen und unvollständigen Induction unmöglich. Dass ihm beide als wesentlich identisch erschienen, spricht sich deutlich schon darin aus, dass er beide völlig gleichmässig mit dem doch erst von ihm als t. t. geprägten Ausdruck ἐπαγωγή belegt. Er giebt ganz gewöhnlich für allgemeinste Sätze, bei denen an eine Aufzählung aller Fälle auch nicht irgendwie gedacht werden kann, als Begründung an δῆλον δὲ ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς. Führt er die ἐπαγωγή näher aus, so zählt er ein paar Fälle auf; ein ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων muss dann über die Unvollständigkeit der Beobachtung hinweg helfen. Recht charakteristisch ist z. B. Top. I 8 ὅτι δὲ ἐκ τῶν πρότερον εἰρημένων (Top. I 4—7) οἱ λόγοι . . ., μία μὲν πίστις ἡ διὰ τῆς ἐπαγωγῆς· εἰ γάρ τις ἐπισκοποίη ἑκάστην τῶν προτάσεων καὶ τῶν προβλημάτων, φαίνοιτ᾽ ἂν κτλ.[17]), und nicht anders steht es mit dem Beispiel da, wo die ἐπαγωγή zuerst eingeführt wird, Top. I 12. — Nicht ganz klar ist die Stellung des, die ἐπαγωγὴ διὰ πάντων direkt ausschliessenden, jetzt sog. Analogieschlusses, von dem bekanntlich die Aristotelische ἀναλογία, das Verhältniss der Proportion, durchaus verschieden ist. Bald wird er unbefangen als ἐπαγωγή angesehen, anderweitig, wie Top. VIII 1. 156 b 10—17, neigt Aristoteles, da jener Schluss doch nicht zum καθόλου, sondern nur zum μέρος führe, dazu, ihm eine Stellung neben der ἐπαγωγή, der er „ähnlich" sei, anzuweisen; gelegentlich wie a. a. O. bezeichnet er ihn auch als Schluss διὰ ὁμοιότητος[18]). Aber zu einer selbständigen Existenz

[17]) Genau so wird übrigens gleich darauf der Beweis für die Vollständigkeit der Kategorieen geführt Top. I 9. 103 b 25 πᾶσαι γὰρ αἱ διὰ τούτων προτάσεις κτλ.

[18]) Es scheint hier, wenn auch recht verworren, eine Rücksichtnahme auf den Begriffsinhalt vorzuliegen, wie sie in der von Erdmann a. a. O. § 551 sog.

hat es diese Schlussform bei ihm doch nicht gebracht, sondern wo er den streng logischen Standpunkt einnimmt, kennt er durchaus nur zwei Arten der zureichenden Begründung, συλλογισμός und ἐπαγωγή, καὶ παρὰ ταῦτα οὐδέν (Rhet. I 2. 1356 b 7).

Als er nun vor die Aufgabe gestellt war, die in der Rhetorik üblichen Arten der πίστις mit den beiden, von ihm aus logischen Gesichtspunkten gefundenen Schlussformen in Einklang zu bringen, da erschien ihm das ἐνθύμημα nur als die zu Zwecken der Rhetorik verkürzte Form des συλλογισμός wie das παράδειγμα als das rhetorische Spiegelbild der ἐπαγωγή [19]), ohne dass er bemerkt hätte, wie allerdings das ἐνθύμημα, in dem man nur den Obersatz unausgesprochen liess, weil ihn der Hörer selbst für sich ergänzte (Rhet. I 2. 1357 a 17 ff.), sich logisch in Nichts vom συλλογισμός unterscheidet, während das παράδειγμα, eben dadurch dass die ἐπαγωγὴ διὰ πάντων aufgegeben ist, einen völlig anderen Charakter erhält. Aber die ἐπαγωγή war eben für Aristoteles nicht der „Schluss vom Bekannten auf Unbekanntes", sondern der vom καθ' ἕκαστον ausgehende ἔφοδος. Wo dieser vorlag und die ὁμοιότης der einzelnen Fälle das vermittelnde bildete, da war ihm der Schluss eine ἐπαγωγή, gleichviel ob ein oder alle καθ' ἕκαστα aufgezählt wurden; vgl. An. pr. II 24. 69 a 10. Rhet. II 25. 1402 b 17.

Anders jedoch gestaltete sich die Sache in der Praxis. Freilich ist die ἐπαγωγὴ διὰ πάντων ein absolut zwingender Schluss, aber eben die Sicherheit dafür, dass wirklich alle Fälle aufgezählt seien, war fast nie zu erreichen. Das sah Aristoteles sehr deutlich, und er ermahnt wiederholt zu möglichst vollständiger und umsichtiger Sammlung der Thatsachen und erkennt ausdrücklich an, dass man auch bei der grössten Sorgfalt immer noch entgegenstehende Fälle übersehen könne, vgl. z. B. An. pr. I 30. Top. VIII 2. 158 a 5. IV 3. 123 b 33 ff. Am stärksten trat natürlich dieser problematische

ergänzenden Induction zum Ausdruck kommt; vgl. übrigens über die zum Teil recht widerspruchsvollen Erklärungen über diesen Schluss (vgl. Top. VIII 1. 156 b 16 u. VIII 8. 160 a 36) und sein Verhältniss zur Induction auch Heyder Krit. Darstellg. u. Vergl. der Arist. u. Hegelsch. Dial. (Erlang. 1845) S. 80. 240 ff.

[19]) Rhet. II 20. 1393 a 20 steht damit nicht im Widerspruch.

Charakter der ἐπαγωγή in der dialektischen Discussion hervor. Hier bezeichnet Aristoteles es als Pflicht des einen Satz Vertheidigenden möglichst viele Fälle anzuführen, womöglich auf der Grundlage einer διαίρεσις; der Gegner sei dann verpflichtet, eine ἔνστασις vorzubringen. Thue er das nicht und wolle auch den Satz nicht anerkennen, so weiss Aristoteles nur das Gewaltmittel, die Discussion abzubrechen. Der Gegner handle dann nicht den Gesetzen des ἀγών gemäss und zeige, dass es ihm nicht auf Erforschung der Wahrheit, sondern nur auf sophistische Vertheidigung seiner eigenen These ankomme[20]). Denn, sagt Aristoteles sehr bezeichnend, die höchste Sicherheit, die überhaupt bei der Dialektik angestrebt werde, sei das ἔνδοξον und dafür genüge ein derartiger epagogischer Beweis; vgl. z. B. Top. I 14. 105 b 30, nam. aber An. post. I 19. 81 b 18 ff.

Mit Erreichung des ἔνδοξον kann sich nun freilich die Dialektik zufrieden geben, aber das ἔνδοξον ist nicht überhaupt die höchste Gewissheit, es lässt immer noch der Täuschung Raum (81 b 18 ff.), es enthält noch kein Wissen. Für das wirkliche Wissen ist demnach eine solche epagogische Begründung eben nicht zureichend. Hier also scheint die Forderung einer Ergänzung der Induction aufzutreten. — Da erhalten wir nun zunächst eine für uns höchst befremdende Antwort. Aristoteles behauptet ausdrücklich und in offenbarer Polemik gegen abweichende Forderungen[21]): man dürfe überhaupt nicht für alle Gebiete die gleiche ἀκρίβεια verlangen, sondern der Grad derselben sei verschieden je nach dem Gegenstande. Es ist also die Frage nach der Erweiterung des Wissens aufs engste verknüpft mit den metaphysisch-ontologischen Ansichten über das, was Objekt des Wissens ist; vgl. Erdmann a. a. O. § 583 f.

Die Aristotelische Auffassung des Seienden beruht auf einer Synthese des ideal abstracten, wesentlich durch Plato entwickelten,

---

[20]) Vgl. nam. Top. VIII 2. VIII 8. 160 b 2 ff. (vgl. 161 b 23). III 6. 120 a 35. II 2. 109 b 26—29.

[21]) Gegen wen sich diese Polemik richtet, darüber Vermuthungen aufzustellen, ist nicht schwer: aber einen sicheren Anhaltspunkt habe ich bisher nicht gefunden; die Hauptstellen in Waitz Comment. z. Organ. zu 78 b 32; s. auch 1098 a 28.

Begriffsrealismus und der empirischen Richtung, wie sie namentlich die Sophistik vertrat, zwei Auffassungen, deren Gegensätzlichkeit vielleicht nirgend charakteristischer hervortritt als in dem verschiedenen Wege, den sie zur Erreichung des „besten Staates" einschlagen; Plat. Rep. VII 1 ff. Das Verhältniss der Begriffe zu einander stellte sich dem Aristoteles, wesentlich unter dem Einfluss einmal der Zweckbetrachtung, andererseits der Mathematik[22]), als das der strengen Ueber- und Unterordnung dar, in dem der höhere Begriff den niederen in sich enthält, für ihn Ursache des Daseins und Gesetz des Soseins bildet. Damit verband sich aufs engste die Betrachtung der φύσις, besonders der organischen Natur. Hier traten, namentlich auf Grund der Zeugungsfähigkeit innerhalb der Arten gemäss dem Satze ἄνθρωπος ἄνθρωπον γεννᾷ, eine Anzahl fester Typen heraus, die sich immer durch sich selbst erneuerten, klar und bestimmt von einander abgegrenzt. Jedes einzelne Individuum zeigte nun eine Anzahl Merkmale, die ihm mit den anderen seiner Gattung gemeinsam waren und die so als das Wesen des γένος bildend und allgemein gültig erschienen. Andere Merkmale z. B. die Farbe des Auges wechselten von Individuum zu Individuum, wie es schien regellos und „wie es sich grade traf". Der Zahl nach waren nach des Aristoteles Meinung die Arten freilich begrenzt, die Individuen unbegrenzt (ἄπειρα). Ihre Zahl und räumliche Verteilung schien allein dem Zufall unterworfen, und nur die Arten das Wertvolle und Gesetzmässige darzustellen. Aber auch hier war die Regelmässigkeit nicht ausnahmslos; sie wurde z. B. durch Missgeburten durchkreuzt; vgl. de an. gen. 770 b 10. 771 a 6. 778 a 1 ff. 728 a 3. Die Gesetze, die in den Arten zum Ausdruck kamen, galten also nicht nothwendig, sondern nur ὡς ἐπὶ τὸ πολύ. Zu gleichen Anschauungen führte die Betrachtung der Artefacte; die Gebilde der τέχνη sind bedingt erstens durch den Zweck, zweitens durch die Mittel, den Stoff. Die einzelnen Exemplare zeigten nicht nur wesentliche d. h. durch den Zweck geforderte, sondern auch zufällige d. h. für den Zweck gleichgültige,

---

[22]) Eth. N. I 1. de an. II 3. 414 b 29 ff.; zu der Bedeutung der mathematischen Methode für das Aristotelische System vgl. auch Eucken a. a. O. S. 56 ff.

durch die unberechenbare Natur des Stoffes hervorgebrachte Merkmale. Bisweilen war auch der Widerstand des Stoffes so gross, dass der Zweck nicht rein zur Verwirklichung gelangte. Wie nun Aristoteles einen genauen Parallelismus, zunächst zwischen der „organischen“ Natur, dann dem Schaffen der φύσις überhaupt mit dem menschlichen Schaffen durchführt, ist oft dargelegt[23]). Für uns ist vor allem von Wichtigkeit, dass Aristoteles in dem Stoff, der in sich die Möglichkeit zu entgegengesetzten Bestimmungen haben müsse, ein Seiendes und Wirkendes annahm, das überhaupt keinen Gesetzen untersteht. Dieser wurde nun Princip der Individuation und soweit der Stoff reicht, gelten alle Gesetze nur ὡς ἐπὶ τὸ πολύ. Dass es aber auch nothwendige, ausnahmslos geltende Allgemeinheiten gebe, stand für Aristoteles von vornherein fest. Diese mussten sich also dort finden, wo die Formen als solche ins Auge gefasst wurden[24]).

Für das Bedürfniss des Wissens fiel nun zunächst das ganze Gebiet der συμβεβηκότα vollkommen fort. Denn in diesen stellt sich in der That eine Art Chaos dar, ein Geschehen, das auf „Zufall“ und nicht auf Gesetzen beruht, und von dem mithin ein Wissen unmöglich ist; denn Wissen ist, wie Aristoteles oft betont, Erkennen des höheren Allgemeinen, des Gesetzes. Das Individuum ist für Aristoteles kein Product reiner Gesetzmässigkeit, also kein Gegenstand des Wissens; die οἰκεία γνῶσις dafür ist das ἐνεργῶς αἰσθάνεσθαι. — Ist die Scheidung zwischen zufälligen und nothwendigen Thatsachen eine sich der naiven Weltbetrachtung unwillkürlich darbietende, so scheint erst Aristoteles das Gebiet des ὡς ἐπὶ τὸ πολύ in dieser Bestimmtheit aufgestellt zu haben. Hier war zwar vom καθ' ἕκαστον aus ein καθόλου zu suchen, aber seine Auffindung enthielt kaum ein Problem. Denn wo nur Geltung ἐπὶ τὸ πολύ angestrebt wird, ist natürlich eine möglichst weit und um-

---

[23]) Ich führe noch besonders an Baeumker Problem der Materie (Münst. 1890) S. 249 ff.

[24]) Vgl. zu diesen drei Klassen noch Met. 1025 a 15. 1026 b 30. Phys. 196 b 10. An. pr. 32 b 4. Eth. N. 1094 b 20. Darauf, dass die Bestimmungen über die συμβεβηκότα vorwiegend negativ sind, hat schon Bonitz zu Met. E 3 hingewiesen.

sichtig geführte Induction hinreichend. Eine ἔνστασις kann einen Satz, der nur Geltung ἐπὶ τὸ πολύ beansprucht, nicht umstossen; Rhet. II 25. 1402 b 21. Das Gebiet, in dem die höchste Allgemeinheit nur ἐπὶ τὸ πολύ gilt, ist aber ein sehr grosses; Met. E 2. 1027 a 8 οὐ πάντα ἐστὶν ἐξ ἀνάγκης καὶ ἀεὶ ἢ ὄντα ἢ γιγνόμενα, ἀλλὰ τὰ πλεῖστα ὡς ἐπὶ τὸ πολύ. In der φύσις reicht es, wie schon gesagt, so weit als die Zusammensetzung aus Form und Stoff. Aber derselbe Irrtum, der den Aristoteles im Stoffe ein δύναμει ὄν suchen liess, das für entgegengesetzte Merkmale die Möglichkeit in sich tragen müsse, führte weiter. Wie Aristoteles dort die subjektive Möglichkeit der Wahrscheinlichkeitsrechnung für objektiv genommen hatte, so kam er in der Rhetorik zu dem Schlusse: Gegenstand der Rhetorik sei das, περὶ ὧν βουλευόμεθα, βουλευόμεθα δὲ περὶ τῶν φαινομένων ἐνδέχεσθαι ἀμφοτέρως ἔχειν (I 2. 1357 a 1 ff.). Da man aber auch nicht über das berathschlagt, was zufällig und völlig regellos eintritt, so folgt, dass es die Rhetorik überhaupt nur mit dem εἰκός zu thun hat (I 2. 1357 a 22 ff.), oder, wie es Eth. N. III 5. 1112 b 8 heisst: τὸ βουλεύεσθαι ... ἐν τοῖς ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, ἀδήλοις δὲ πῶς ἀποβήσεται. Für alle Schlüsse, welche darauf ausgehen zu ermitteln, wie ein Mensch handeln wird, lassen sich nur ἐπὶ τὸ πολύ geltende Regeln geben[25]). Ja, das ἐπὶ τὸ πολύ gilt, wenn wir Eth. N. I 1. 1094 b 11 ff. hinzunehmen, fast für das ganze Gebiet psychischen Geschehens. Damit ist das Problem der Induction für die Aristotelische Forschung fast gänzlich beseitigt: für alle diejenigen Fälle, in denen es grade in seiner eigentümlichen Bedeutung hervortritt, nimmt Aristoteles eben nur eine beschränkte, nicht ausnahmslose Gesetzmässigkeit an. Es kommt hinzu, dass nach Aristoteles die Arten der φύσις ihrer Zahl nach begrenzt und ewig sind: so schien hier bei der optimistischen Ansicht, die Aristoteles von seiner eigenen Philosophie hat[26]) und bei dem verhältnissmässig sehr kleinen Ausschnitt der Welt, der ihm bekannt war, die Forderung des ἐπὶ πάντων nicht so unerfüllbar.

---

[25]) Vgl. noch Rhet. 1394 a 8. 1398 a 33 ff. Für die Behandlung der Schlüsse auf die Zukunft ist besonders interessant II 19. 1392 b 15—1393 a 8.

[26]) Vgl. Sigwart a. a. O. I 217.

Mag vielleicht zur Annahme jener nur ἐπὶ τὸ πολύ geltenden Gesetze die, in der sich erweiternden Erfahrung immer mehr hervortretende, Unsicherheit des epagogischen Schlusses mitgewirkt haben, so zeigt doch jene Auffassung selbst, wie weit Aristoteles noch von einer klaren Einsicht in die Natur jenes Problems entfernt war. Es ist das Verdienst der Stoa, die noch auf der naiven Volksanschauung basirenden Kategorien des συμβεβηκός und ὡς ἐπὶ τὸ πολύ verworfen und in der εἱμαρμένη den Gedanken einer einheitlichen, streng gesetzmässig wirkenden Kausalität aufgestellt zu haben. Dadurch war für eine Reihe Probleme der Boden geschaffen, so vor allem für das der Willensfreiheit. Das der Induction ist auch im Streite mit der Epikureischen Schule nicht über die dürftigsten Anfänge hinausgekommen. — Die Auffassung der Induction im Gebiete des ἀναγκαῖον καὶ ἀεί bei Aristoteles hängt aufs engste mit der Frage nach den ἀρχαὶ ἐπιστημονικαί zusammen und soll den Gegenstand einer bald folgenden Abhandlung bilden.

XIII.

Causa sui, causa prima et causa essendi.

Mit besonderer Berücksichtigung von Schopenhauer's Kritik Spinoza's.

Von

Dr. **B. Seligkowitz** in Berlin.

Keinem geringeren als Schopenhauer, der sonst doch kritisch genug zu Werke geht, ist eine Verwechselung zweier Begriffe unterlaufen, die auch nach ihm noch Manchen auf falsche Bahn gelockt und zu Missverständnissen geführt hat. In seinem „Satz vom zureichenden Grunde“ ergeht er sich in den bekannten Wendungen gegen die causa sui bei Spinoza, welchen Begriff er mit dem so oft genannten der causa prima identificiert. So sagt er daselbst S. 32 (3. Aufl.): „Was nämlich Cartesius nur ideal, nur subjektiv, d. h. nur für uns nur zum Behuf der Erkenntnis, nämlich des Beweises des Daseins Gottes aufgestellt hatte, das nahm Spinoza real und objektiv, als das wirkliche Verhältnis Gottes zur Welt . . . So sehe ich meinerseits in causa sui nur eine contradictio in adjecto, ein Vorher, was nachher ist, ein freches Machtwort, die unendliche Causalkette abzuschneiden . . .“ Auf Seite 51 geht er dann specieller auf diesen Gegenstand ein: „Aber was haben denn unsere . . . deutschen Philosophen für den so teuern kosmologischen Beweis gethan, nachdem nämlich Kant . . . ihm die tötliche Wunde beigebracht hatte? Da war nämlich guter Rat teuer; denn . . . causa prima ist ebenso wie causa sui eine contradictio in adiecto . . . Eine erste Ursache ist gerade und genau so undenkbar wie die Stelle, wo der Raum ein Ende hat, oder der Augenblick, da die Zeit einen Anfang nahm. Denn jede Ursach

ist eine Veränderung, bei der man sich nach der ihr vorhergegangenen Veränderung, durch die sie herbeigeführt wurde, notwendig fragen muss, und so ad infinitum. Nicht einmal ein erster Zustand der Materie ist denkbar, aus dem, da er nicht noch immer ist, alle folgenden hervorgegangen wären. Denn wäre er an sich ihre Ursache gewesen, so hätten auch sie schon von jeher sein müssen, also der jetzige nicht erst jetzt. Fing er aber erst zu einer gewissen Zeit an, causal zu werden, so muss ihn zu der Zeit etwas verändert haben, damit er aufhörte zu ruhen, dann aber ist etwas hinzugetreten, eine Veränderung vorgegangen, nach deren Ursache, d. h. einer ihr vorhergegangenen Veränderung wir sogleich fragen müssen, und wir sind wieder auf der Leiter der Ursachen und werden höher und höher hinaufgepeitscht von dem unerbittlichen Gesetze der Causalität, — in infinitum, in infinitum."

Der Begriff causa sui bei Spinoza birgt bekanntlich noch manche andere Schwierigkeiten in sich, deren Lösung bereits von mehreren Seiten versucht worden ist. Hegel hat diesen Begriff dann weiter ausgebildet und sein System darauf aufgebaut, indem er daraus den Begriff der Entwickelung geschaffen hat. Spinoza jedoch giebt in seiner Definition diesem Begriffe eine ganz andere Bedeutung. Er definiert das causa sui dahin „cuius essentia involvit existentiam". Es kommt also bei der Bestimmung dieses Begriffes hauptsächlich auf die Untrennbarkeit des Wesens von der Existenz an. Nun aber giebt es hinsichtlich der Auffassung des Substanzbegriffes, welcher dieses causa sui zu seiner Wesensbestimmung hat, zwei Möglichkeiten: entweder ist die innere Wesensbestimmung der Substanz eine feste und unabänderliche, nach allen Seiten von Ewigkeit abgeschlossene und demnach jeder weiteren Entwickelung, jeder weiteren Handlung unfähig, oder wir haben sie als eine lebendige entwicklungsfähige zu betrachten. Die erstere Eventualität, welche Spinoza durch die formale Bestimmung seiner Substanz gewählt zu haben scheint, birgt in sich die Schwierigkeit, wie denn die Essenz die Existenz begründen kann, da nach seiner Voraussetzung die Essenz zu keinem Zeitpunkte ohne die Existenz begriffen werden kann. Soll aber die Existenz ein rein mathematisches Folgern sein, dann wäre nicht einzusehen,

wie Spinoza die Essenz, die doch nur ein logischer Grund und demnach eine reine Abstraktion, eine reine Beziehung nach dem mittelalterlichen Realismus ist, objektivieren darf.

Eine fernere Schwierigkeit, die in dieser Auffassung liegt, besteht darin, dass es dann unerklärlich bleibt, wie die Substanz dazu kommt, aus der Unendlichkeit heraus die beiden Attribute der extensio und cogitatio heraustreten zu lassen und in Modi auseinanderzugehen, umsomehr, als doch dieses System keine konsequente Entwickelung zulässt. Diese zweite Auffassung steht aber in offenbarem Widerspruche mit der metaphysischen Auffassung von Spinoza's System. Denn, ist die Substanz unendlich vollkommen und ist in Folge dessen alles Mögliche in ihr enthalten — andernfalls würde sie doch einen Mangel äussern, den sie ergänzen müsste — so bleibt es unerklärt, wie in ihr eine sich verändernde Entwickelung, die wir in der Welt wahrnahmen, vorgehen kann, da jedes Princip zur Veränderung in einer vollkommenen Substanz fehlt, und so kommt die ganze Veränderung des Geschehens in der Welt in Frage.

Diese Schwierigkeiten sind schon, wie Eingangs erwähnt, vielfach als fühlbare Mängel empfunden worden. Schopenhauer, der darauf nicht eingeht, hat nun durch sein Zusammenwerfen der beiden Begriffe von causa sui und causa prima, die Spinoza selbst scharf von einander getrennt hat, eine neue Schwierigkeit geschaffen, indem er die contradictio in adiecto des causa prima auch auf das causa sui bezog.

Ehe wir jedoch darauf näher eingehen, wollen wir uns nochmals die Lehre Spinoza's über das Verhältnis der Substanz und ihrer Attribute zu den einzelnen Modis wie der Modi untereinander, welches für unser Thema von grosser Wichtigkeit ist, vergegenwärtigen; und zwar wollen wir uns der leichteren Uebersichtlichkeit halber an den tractatus brevis halten, in welchem die Lehre Spinoza's namentlich über dies Verhältnis deutlicher ausgedrückt ist. Nachdem Spinoza im ersten Teile des Traktats zur Schlussfolgerung gelangt ist, dass die Natur, die Totalität alles Seienden und die unendliche Substanz wesensgleich sind, und dass — da keine zwei wesensgleiche Substanzen existieren, die eine, ewige

Substanz deus sive natura ist, schliesst er weiter auf die Einheit der Natur. Sie ist nach seiner Lehre die allumfassende, einzige Substanz, in der die Selbständigkeit der beiden Attribute der extensio und cogitatio untergeht, und indem sie so die einzige Trägerin von allem ist, ist alles Besondere nur als Bestimmung, Eigenschaft dieses einen Seins zu denken. Aus dieser Naturauffassung entsteht aber eine Schwierigkeit, auf die er im ersten Dialog näher eingeht. Halten wir die Substanz als Einheit, d. h. als die eine Kraft fest, aus der die einzelnen Modi hervorgehen, so kann sie nicht zugleich das Viele der einzelnen Dinge sein. Ist aber die Substanz als Ursache von den einzelnen Dingen getrennt, dann kommt der Pantheismus in Frage. Diese Schwierigkeit veranlasst ihn nun zur Einführung von causa immanens. Durch den Begriff der causa immanens wird die Vielheit der Dinge zur unendlichen Einheit gebracht. Die causa immanens ist eine solche, welche die Wirkung nicht aus sich entlässt, sondern in sich befasst, das Wesen derselben ausmachend. So wie der Verstand Ursache seiner Ideen ist, sofern sie von ihm abhängen, und zugleich ihre Totalität ausmacht, so ist auch die ewige Substanz einerseits immanente Ursache ihrer Wirkungen, andererseits macht sie ihre Totalität aus.

Das Verhältnis der Substanz zu den einzelnen Modis hat aber noch eine andere Schwierigkeit, auf die Spinoza im zweiten Dialogenfragment zu sprechen kommt. Es wird da die Frage aufgeworfen: Wenn Gott die immanente Ursache der Dinge ist, so müssen auch die einzelnen Dinge der immanenten Ursache gemäss, die unveränderlich ist, unveränderlich und unvergänglich sein. Dagegen spricht aber die Erfahrung; die Dinge entstehen und vergehen und folgen einander im Lauf der Zeit. Es muss also entweder das Wesen der unendlichen Substanzen nicht mehr darin enthalten sein, womit der Pantheismus in die Brüche geht, oder die Dinge müssen unvergänglich und unveränderlich sein. Diese Schwierigkeit veranlasst Sp. zur Unterscheidung zwischen causa efficiens et conditio sine qua non. Die causa efficiens ist die wesentlich hervorbringende Ursache, die den einzelnen veränderlichen Dingen gegenüber ein Allgemeines ist, während die für den einzelnen Fall eintretende Bedingung nur die conditio sine qua non ist. Die eigent-

lich schaffende, hervorbringende Ursache ist überall die unendliche Substanz. Diese schaffende Ursache, dieses absolute, schrankenlose und bedingungslose Sein wird in der Welt der einzelnen Modi durch die Form des Mechanismus zu einer bestimmten Form ihrer Existenz bestimmt. Durch die Trübung des Mechanismus wird das Ewige, an sich Unveränderliche gleichsam rein zeitliches, an einen bestimmten Ort gebundenes, vergängliches Einzelding (S. 33 Siegw. Uebers.). Sp. illustrirt den Unterschied zwischen causa efficiens et conditio sine qua non durch folgendes Beispiel: Um ein Zimmer zu erleuchten, öffne ich ein Fenster, die Oeffnung des Fensters bewirkt aber nun nicht etwa das Licht, sondern macht nur möglich, dass es eindringen kann. Die Sonnenstrahlen sind die causa efficiens, das Oeffnen des Fensters die conditio sine qua non. — Die eigentliche Ursache, dass ein Körper in Bewegung gerät, ist die Bewegung, der Stoss an den Körper nur Bedingung. Aus der Substanz gehen alle eigentlichen Wirkungen oder die causae efficientes hervor, während die conditio sine qua non in den einzelnen Modis liegt. Die einzelnen Dinge haben demnach eine doppelte Beziehung: einmal zu der unendlichen Substanz, von welcher sie ihr wahres Wesen, das zeitlos und unveränderlich ist, erhalten, andererseits zu den andern endlichen Dingen, von denen ihre bestimmte Form, ihr zeitliches Dasein abhängt.

Nach dieser Auseinandersetzung können wir nun an das eigentliche Thema herangehen. Wenn L. Busse (Essenz und Existenz bei Spinoza V. J. Schr. X.) die Essenz und Existenz der Dinge bei Spinoza mit dem Kantischen „Sein an sich“ und den „Erscheinungen“ charakterisiert, glaube ich noch einen weiteren Schritt wagen zu können. Ich behaupte, dass die causa ultima oder conditio sine qua non des Spinoza hinsichtlich der Giltigkeit dieses Begriffs der Kantischen Kategorie der Causalität entspricht, welche nach Kant nur innerhalb des Gebietes der Erfahrung Anwendung und Giltigkeit hat und die zu einer causa prima nie führen kann. Mit dem Unterschiede jedoch, dass nach Spinoza die entfernten Ursachen, oder, in seinen Terminis zu reden, die einzelnen Modi in der unendlichen ewigen Substanz ihren realen Urgrund haben und wirkliche Bilder von ihr sind, während nach Kant die in der Erfahrung

gegebenen Dinge mit dem Dinge an sich nichts Gemeinschaftliches haben. Wenn also Spinoza von den in der Erfahrung gegebenen Dingen oder den einzelnen Modis eine causa prima suchen würde — nach Analogie der gewöhnlichen Vorstellung als die oberste Sprosse einer Leiter —, in welcher die einfache Begründung der Wirklichkeit läge, dann wäre dies allerdings eine contradictio in adjecto und eine Ursache von dieser Kette der Veränderungen ganz ebenso undenkbar, wie die Stelle, wo der Raum ein Ende hat, oder der Augenblick, da die Zeit einen Anfang nahm. Allein Spinoza war sich wohl bewusst, dass wir mit den blossen Beziehungen oder wirkenden Kräften, welche zwischen den sinnlichen wahrnehmbaren Objekten obwalten, in der Erkenntnis des Wesens derselben nicht weit kommen, indem keinerlei Wirkung, welche zwischen den Objekten selbst obwaltet, gebraucht werden kann, um diese Objekte selbst zu konstruieren. Alle Deduktionen, die Materie zu konstruieren, setzen stillschweigend die körperliche Wirklichkeit voraus. So sagt Trendelenburg (Log. Unters.) über Kant's Construktion der Materie aus Attraktions- und Repulsionskräften: „Kant behält Teile, die sich abstossen und anziehen; in diese Vorstellung der Teile schleicht sich die Materie unbegriffen wieder ein als das Substrat jener Kräfte, woran Attraktion und Repulsion gleichsam haften. Die dynamische Ansicht ist also nicht vollzogen, die Kräfte der Bewegung sind von einem unbekannten Dinge getragen, das nicht mehr Bewegung, sondern materieller Natur ist.“ Von demselben Gesichtspunkte kritisiert auch Leibnitz die kartesianische Substanz der Ausdehnung, indem Ausdehnung etwas voraussetzt, was ausgedehnt ist, ohne dies voraussetzende Objekt aber der ganze Begriff der Ausdehnung ein Nonsens ist. Die ganze in der Erfahrung gegebene Kette von Ursache und Wirkung, welche auf die drei primitiven Begriffe: Raum, Stoff und Bewegung reduciert werden kann, kann uns höchstens die Frage beantworten, warum ein Ding gerade zu dieser Zeit an jenem Orte so und so beschaffen sei, nicht aber, warum es überhaupt sei. Spinoza suchte daher nicht die einfache Begründung aller zwischen den einzelner Modis wahrnehmbaren Veränderungen, sondern die ganze solidarisch zusammenhängende Stufenleiter der Seinsentwicklung für die ganze

Welt mit allen ihren Formen und Gestaltungen des Daseins in jedem Augenblicke, ein unendliches, nach allen Dimensionen hin unbegrenztes Wesen als den genannten Urgrund des Seins zu statuieren. In dieser substanziellen Wesensgemeinschaft aller Dinge fand er die Möglichkeit, dass die Zustände des einen Dinges wirksame Gründe für die Zustände des andern sind. Jedes einzelne Ding ist also in doppelter Beziehung zu betrachten: erstens als auf einander bezogen, und von diesem Gesichtspunkte aus hat es eine zeitliche Entwickelung und Veränderung, so dass in jedem Zeitpunkte die Wirklichkeit einen besonderen Stand, ein besonderes Ansehen hat, unterschieden von den früheren Zeitpunkten. Dieser unendliche Verlauf von Beziehungen der Dinge unter einander, diese unendliche Kette von Bedingungen und Bedingtem gehört andererseits in ihrer Totalität der unendlichen Energie des Daseins oder der Substanz an, deren Wirken und Sein, Essenz und Existenz zusammenfällt und weder zeitlich noch räumlich ist; das Wirken der Substanz ist nicht als ein Fortrücken oder Uebergehen von einem Objekt zum andern, noch als ein Fortschritt von einem Zeitpunkte zum andern, sondern als ein unendlich fortwirkendes Sein zu betrachten. In dieser unendlichen Substanz aber haben wir nicht nur die Möglichkeit der Wesensgemeinschaft aller Dinge zu suchen, wodurch Zustände des einen Dinges begründete Bedingungen für die anderen sind, sondern die objektive Wirklichkeit derselben. Diese doppelte Beziehung der Dinge zu einander und zur ewigen Substanz ist im cog. met. I, 2 deutlich ausgesprochen: „Esse essentiae nil aliud est, quam modus ille, quo res creatae in attributis Dei comprehenduntur; esse existentiae est ipsa rerum essentia extra Deum et in se considerata tribuiturque rebus, postquam a Deo creatae sunt.“ Die Essenz der einzelnen Dinge ist als real in der unendlichen Substanz enthalten und demnach zeitlos in aller Ewigkeit wirkend, die Existenz, oder was dasselbe ist, die durch Zeit, Raum und Beschaffenheit bestimmten Dinge sind extra Deum, quasi aus der Substanz herausgefallen. Wenn wir nun das Verhältnis der Substanz zu den einzelnen Modis näher verstehen wollen, so müssen wir nach Spinoza in ihr ein zweifaches suchen. Die Seinsbegründung für die in der Erfahrung gegebenen Objekte und

daneben die unendlich hervorgehende Energie für die zwischen den Objekten zeitlich wirkenden Kräfte, die an sich zu ihrer Vollendung oder Ausführung keines Zeitverlaufes bedarf, indem sie in jedem Zeitaugenblicke vollständig gesetzt ist; nur die conditio sine qua non ist von der Zeit abhängig. Bei der unzähligen Menge von den jedem einzelnen Stoffe anhaftenden Eigenschaften, indem je nach der Umgebung dieselben ein verschiedenartiges Verhalten zeigen, weisen irgend welche bestimmte Stoffteilchen beständig unter den gleichen Bedingungen das gleiche Verhalten auf. Derselbe Stoff in derselben Umgebung hat immer dieselben Eigenschaften; mögen auch die allergrössten Veränderungen dazwischen treten, sobald die früheren Bedingungen eingetreten sind, zeigt derselbe Stoff immer dasselbe Verhalten und bekundet hiermit, dass seine innerste Natur, sein innerstes Wesen, seine Beziehung zur unendlichen Substanz ewig dasselbe bleibt und nie auf eine höhere Stufe der Wirklichkeit hinaufgeführt werden kann. Wer also mit Spinoza unter dem Begriff causa sui nicht die erste der zwischen den in Beziehung stehenden wirksamen Kräfte sieht, sondern die hinter dem wahrnehmbaren Stoffe in der Unendlichkeit wirkende Energie versteht, die erst innerhalb des Mechanismus in Zeit, Raum und Bewegung sich gleichsam auseinanderzieht, der macht sich des Vorwurfes Schopenhauer's keineswegs schuldig.

Genau dieselbe doppelte Beziehung einerseits zu den endlichen Objekten, anderseits zur unendlichen Substanz finden wir in Kant's Lehre von dem empirischen und intellegibeln Charakter.

Der kosmologische Widerstreit zwischen Freiheit und Notwendigkeit besteht nach Kant darin, dass die Notwendigkeit, in welcher jede Ursache die Wirkung einer ihr vorhergehenden ist, zur blossen Form der Erscheinung d. h. der Vorstellung wird, die Freiheit aber dem Dinge an sich, das jenseits der Erscheinung ist, zugeteilt wird. Wäre nun die Notwendigkeit das Reale, so gäbe es keine Freiheit; es bleibt demnach nichts anderes übrig als die Freiheit zum einzigen Realen zu machen und den Causalzusammenhang zum blossen Verhältnis der Erscheinung oder Vorstellung herabzusetzen, welchen die Freiheit als intellegibles Substrat zu Grunde liegt. Erscheinungen als blosse Vorstellungen müssen selbst

noch Gründe haben, die nicht Erscheinungen sind. Diese Gründe liegen in der Freiheit als intellegibler Ursache, welche über der Reihe der Erscheinungen steht. Auf diese Weise will nun Kant Freiheit und Notwendigkeit der Handlungen der Menschen vereinigen. Die Handlungen der Menschen sind notwendig, indem sie durch etwas Vorhergehendes in der Zeit bedingt sind; und wenn wir alle Erscheinungen der Willkür des Menschen bis auf den Grund erforschen könnten, so würde es keine menschliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewissheit vorhersagen und aus ihren notwendigen Bedingungen als notwendig erkennen könnten. Aber die Freiheit des Menschen mit dem intellegibelen Charakter steht über der Zeit; in ihr ist kein Vorher und Nachher; sie ist beharrliche Bedingung aller willkürlichen Handlungen, unter denen der Mensch erscheint; sie ist in allen Handlungen des Menschen, bei allen Zeitumständen gegenwärtig und das Sinnenleben hat in Ansehung des intellegibeln Bewusstseins absolute Einheit, und muss nach der absoluten Spontaneität der Freiheit beurteilt werden.

Ist nun die Freiheit etwas anderes als die eine Substanz, welche in der Reihe der notwendigen Erscheinungen der Sinnenwelt sich selbst expliciert und darin die Reihe der Accidenzen hat? Denn so ist zwar jede einzelne Erscheinung, durch vorgehende bedingt, aber sie ist zugleich frei insofern, als sie als Modifikation der Substanz unmittelbar entspringt. Wie nun Kant die Freiheit dadurch rettet, dass er über die Reihe der einzelnen Dinge hinausgeht und sie in die intellegible Ursache verlegt, die über der Reihe der Erscheinungen steht, ebenso rettet Spinoza die substantielle Wesensgemeinschaft der einzelnen Modi oder Accidenzen, dass er über die Reihe der Erscheinungen hinausgeht und sie in der unendlichen Substanz findet, als der absoluten Einheit, die über der Reihe der einzelnen Modi steht. Die Substantialität oder das causa sui kann nicht, wie missverstanden worden, den einzelnen Gliedern der Reihe, sondern nur der absoluten Einheit der Reihe zukommen.

Schliessen wir uns aber gar der Ansicht Trendelenburg's und Erdmann's hinsichtlich der Realität der Attribute bei Spinoza an, wonach die unendliche Substanz in Wahrheit das ens absolutum indeterminatum ist, die Attribute nur Vorstellungs- und Auf-

fassungsweisen des Vorstandes sind und mithin alle Unterschiede in der sinnlichen Welt, die ganze Mannigfaltigkeit der erscheinenden Dinge nur in den auffassenden Verstand fallen (oder wie sich Erdmann ausdrückt „die natura naturata ist die Betrachtungsweise der Imagination, die in ihrer Eigenschaft die Dinge isoliert“), so lässt sich die Grundanschauung Spinoza's hinsichtlich des Ansichseienden der Welt, mit derjenigen Schopenhauer's in ganz nahe Beziehung bringen. Denn da nach Schopenhauer die Kategorie der Causalität, sowie die Formen von Raum und Zeit und somit die nur auf letzterem beruhende Vielheit und Vereinzelung des Seienden nur für die Welt der Erscheinungen Gültigkeit habe, so müsse der Wille als grundlos (ἓν καὶ πᾶν) gedacht werden. Der Unterschied zwischen beiden Grundanschauungen würde nur darin bestehen, dass während nach Spinoza die unendliche Substanz nicht unter dem Gesichtspunkte der Entwickelung begriffen werden darf, da nach ihm die Substanz nie vollkommen werden kann, und demnach die Welt nicht als Entwickelung der Substanz betrachtet werden darf, sondern als mathematische Folge begriffen werden muss, nach Schopenhauer dagegen der Wille ewige Entwickelungsstufen hat, in welchen er sich objektiviert.

Wir wollen nun auf den letzteren Punkt etwas näher eingehen, da wir bei dieser Gelegenheit die eingangs erwähnten Schwierigkeiten, welche hinsichtlich des Verhältnisses der Substanz zu den Modis entsteht, zu lösen gedenken.

Wenn wir mit Spinoza der Substanz jedes Selbstbewusstsein, jede lebendige Persönlichkeit, die auf einen Zweck hinausarbeite, absprechen, so bleiben hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Substanz und Welt, wie wir bereits oben gesehen, zwei Möglichkeiten übrig: Entweder die innere Wesensbestimmtheit Gottes ist eine feste unabänderliche, seiner Natur nach von Ewigkeit nach allen Seiten hin abgeschlossen, oder sie ist eine lebendige, bewegliche, entwicklungsfähige. Der erstere Weg, den Spinoza durch seine formale Bestimmung der Substanz gewählt zu haben scheint, würde das Verhältnis zwischen Substanz und Modis lediglich als das ewige Bestehen eines logischen Bandes von Grund und Folge zwischen den Seinsmomenten der Substanz betrachten, und es

würde demnach weder in der Substanz noch in den Modis ein Princip der Veränderung zu finden sein. Denn eine Entwickelung, oder, was dasselbe ist, eine Veränderung können wir uns nur vorstellen als die Entwickelung des minder Vollkommenen zu einer höheren Stufe, oder der blossen Möglichkeit zur Wirklichkeit. Dieses Prinzip der Veränderung ist aber bei der unendlichen vollkommenen Substanz Spinoza's nicht zulässig; denn die Substanz ist ihm der Inbegriff alles Möglichen. — Die zweite Möglichkeit hilft uns zwar über diese Schwierigkeit hinweg, allein sie steht, wie schon erwähnt, mit einer formalistischen Erklärung der Substanz in einem offenbaren Widerspruche mit Sp.'s System.

Nur einen einzigen Mittelweg giebt es, um diesen Widerspruch hinsichtlich des Verhältnisses der Substanz zu den Modis zu beseitigen. Aehnlich wie nach Schopenhauer in dem Willen, welchen wir ebenfalls als die immanente Ursache der ganzen Erscheinungswelt betrachten müssen, jeder Gegensatz von Denken und Ausdehnung verschwindet und der Intellekt nur der Spiegel ist, wodurch der metaphysische Wille, der wieder mit dem Unterschiede von Subjekt und Objekt, noch von Ausdehnung und Denken behaftet ist, in Raum und Zeit und Causalität ausgezogen wird, so wie er den Willen zum schöpferischen Princip der Welt macht, während er an sich das Beharrende und Unveränderliche ist, ebenso ist nach Spinoza der denkende Verstand der Spiegel, durch welchen das ewige, unveränderliche Sein hindurchgeht und dadurch auseinandergezogen wird in viele auf einander folgende und nebeneinanderseiende Existenzformen. Und so erscheint der blossen Imagination das ewige, unveränderliche, jeder Weiterentwickelung unzugängliche Sein der Substanz ein Besonderes, Zeitliches, Veränderliches. Während jedoch Schopenhauer den Schlüssel zum innern Verhältnisse der Natur in unserm eigenen Selbst sucht in der in den willkürlichen Bewegungen hervortretenden Willenskraft und von diesem uns bekannten Willen auf das Ansichseiende der Erscheinungen schliesst, gelangt Spinoza zu seiner Substanz oder causa sui vermittels der adaequaten Ideen oder der Vernunft, indem er von den Formen des Intellektes abstrahiert und so den metaphysischen Urgrund des Seienden gelangt.

II.

Ein weiteres Missverständnis ist Schopenhauer daselbst (S. 32) in seiner Kritik des bei Wolf zuerst vorkommenden Begriffes von causa essendi begegnet. „Principium, sagt er (Wolf) hier ferner, dicitur id, quod in se continet rationem alterius, und er unterscheidet drei Arten desselben, nämlich 1) principium fiendi (causa) das er definiert als ratio actualitatis alterius; e. gr. si lapis calescit, ignis aut radii solares sunt rationes, cur calor lapidi insit. — 2) principium essendi, das er definiert; ratio possibilitatis alterius: in eodem exemplo, ratio possibilitatis, cur lapis calorem recipere possit est in essentia seu modo compositionis lapidis ... Aus diesem wissen wir, in Beziehung auf Wolf's Beispiel vom Stein, dass Veränderungen als Wirkungen von Ursachen möglich sind, d. h. ein Zustand auf einen anderen folgen kann, wenn dieser die Bedingungen zu jenem enthält: Hier finden wir, als Wirkung, den Zustand des Warmseins des Steins und, als Ursach, den ihm vorhergehenden der endlichen Wärmekapacität und seiner Berührung mit freier Wärme. Dass nun Wolf die zuerst genannte Beschaffenheit dieses Zustandes principium essendi und die zweite principium fiendi nennen will, beruht auf einer Täuschung, die ihm daraus entsteht, dass die auf der Seite des Steins liegenden Bedingungen bleibender sind und daher auf die übrigen länger warten können. Dass nämlich der Stein ein solcher ist, wie er ist, von solcher chemischen Beschaffenheit, die so und soviel specifische Wärme, folglich eine im umgekehrten Verhältnisse derselben stehende Wärmekapacität mit sich bringt, ist eben wie andererseits sein in Berühren mit freier Wärme kommen, Folge einer Kette früherer Ursachen, sämmtlich principiorum fiendi: das Zusammentreffen beiderseitiger Umstände aber macht allererst den Zustand aus, der, als Ursach, die Erwärmung als Wirkung bedingt. Nirgends bleibt dabei Raum für Wolf's principium essendi, das ich daher nicht anerkenne ...“

Diese Kritik Sch.'s, so einfach und einleuchtend sie auf den ersten Blick erscheint, ist ganz hinfällig, wenn wir das in der Erfahrung gegebene Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung in die

Wolfische Sprache übersetzen. In seiner Ontologie lehrt W., dass den einfachen Wesen oder Substanzen, aus denen die Körper zusammengesetzt sind, Kräfte zukommen, welche den zureichenden Grund für die Wirklichkeit einer Thätigkeit enthalten. Jede Kraft aber besteht in dem fortwährenden Streben zu wirken, Veränderungen hervorzubringen, und mithin besteht das Wesen der einfachen Substanz in der Thätigkeit. Diese Krafteinheiten, welche also die Träger der objektiven Realität sind, sind aber, da sie unteilbar und unausgedehnt sind, weder mit der Eigenschaft der Ausdehnung, noch mit der der Bewegung zu identificiren. Wenn sich Wolf auch über das eigentliche Wesen derselben etwas anzugeben nicht getraute, so schreibt er denselben doch wenigstens Activität und Passivität zu (Kosmol. gen. § 196 | Ontol. § 760). Diese Krafteinheiten sind nun nach W. als die Quelle der zwischen den zusammengesetzten Körpern stattfindenden Beziehungen zu betrachten, so dass die zwischen den phänomena substantiata stattfindenden Beziehungen erst eine Folge von den zwischen den Krafteinheiten stattgefundenen sind. Haben wir es nun nach Wolf hinsichtlich des Causalbegriffes mit Krafteinheiten zu thun, welche erst durch die verworrene Vorstellung ihrer Verhältnisse zu einander in uns die Anschauung des räumlich Ausgedehnten, der körperlichen Masse bewirken, dann erklärt sich das Beispiel, welches W. zur Veranschaulichung der causa essendi anführt, folgendermassen: Wenn die Sonnenstrahlen den Stein erwärmen, so ist die Sonne blos ein phänomen substantiatum, d. h. eine Vorstellung in uns, indem die Kraftwesenheiten erst in der Seele vermittelst der vis repraesentativa derselben zur Vorstellung der Sonne und ihrer Eigenschaften werden; ebenso ist der Stein in W.'s Sprache übersetzt, ein Complex von Kraftwesenheiten, welche durch das Zusammentreffen mit der vis repraesentativa der Seele die Vorstellung des Steines hervorrufen. Treffen nun die Sonnenstrahlen mit dem Steine zusammen, so heisst dies: die Kraftwesenheiten der Vorstellung der Sonne treffen mit den Kraftwesenheiten der Vorstellung des Steins in die Form des Zusammenhanges, und es entsteht die Wechselwirkungsform des Warmseins. Hinsichtlich dieser Krafteinheiten selbst lässt sich aber keineswegs von einem Wirkenden

und Bewirkten sprechen, ebensowenig wie von einem Vorhergehenden und Nachfolgenden, sondern sie sind stets gleich gegenwärtig, in steter Beziehung von Aktion und Reaktion zu einander stehend. Es lässt sich, kurz, nach dieser Anschauung niemals von einem rein passiven Verhalten der Wirkung reden; denn dasjenige, was uns in der Sinnenwelt als bewirkt erscheint, ist nichts als eine bestimmte Reaktion der Kraftwesenheit, die von der Individualität der letzteren abhängt. Die Selbständigkeit einer solchen Krafteinheit aber können wir uns nicht anders denken, als in ihrer Abgeschlossenheit gegen andere, d. h. auf die Einwirkung anderer in einer bestimmten Weise reagierend. Eine reine Passivität anzunehmen, wäre überhaupt undenkbar, da jede Aktion auf ein leeres Nichts, d. h. auf ein Ding, welches keinen Widerstand leistet, ein Nichts hervorbringen musste. Dass W. bei seinem Beispiele nicht an die scheinbar mechanische Causalität, sondern an die Krafteinheiten gedacht hat, welche erst die verworrene Vorstellung des Körpers in uns bilden, dafür liefert seine scharfe Trennung der mechanischen von der metaphysischen Causalität einen eklatanten Beweis. So lehrt er bezüglich der Wechselwirkung der Krafteinheiten (Vernünft. Gedank. über Gott und Welt § 598): Die Zustände der einzelnen Elemente oder die Veränderungen dieser Zustände sind mit denen aller anderen so vollkommen verknüpft, dass jede Veränderung in einem Elemente sich aus denen aller anderen erklären lässt, und ebenso liesse sich aus dem gegenwärtigen Zustand jedes Elements der Zustand aller anderen und somit der ganze Weltzustand für alle Zukunft erschliessen. In der Welt der Krafteinheiten giebt es also kein Vorgehendes als Ursache des Nachfolgenden, sondern sie sind stets in jeder Zeit thätig. Dieser metaphysischen Causalität stellt W. die mechanische entgegen, die zwischen den zusammengesetztern Körpern stattfindet und sich auf Gestalt, Lage und Bewegung reducieren lässt. Die eigentliche Aktion und Reaktion findet also nicht in den zusammengesetzten Körpern, die wir nur verworren vorstellen und von deren einzelnen Bestandteilen wir uns nie ein Bild machen können, statt, sondern nur zwischen den in aller Ewigkeit mit einander in Beziehung stehenden Krafteinheiten.

Wir gehen also durchaus nicht fehl, wenn wir behaupten, dass Wolf die specifische Art des Reagierens der Krafteinheit als causa essendi aufgefasst hat. Sie ist die Beschränkung, vis passiva, welche sich eine Krafteinheit in Rücksicht auf die andern auferlegen muss; sie ist die für alle Ewigkeit ihr innewohnende Beschaffenheit, auf die Aktion anderer in einer bestimmten Weise zu reagieren. Diese Beschaffenheit ist aber nicht eine Folge einer unendlichen Reihe von Ursachen und Wirkungen, sondern sie ist an ihr primitiv vorhanden.

Anmerkung.

Der Fehler hinsichtlich der reinen Passivität des Bewirkten zeigt sich auch bei Kant in der Lehre von der Spontaneität des Verstandes und der Receptivität der Sinnlichkeit. Ein Element, welches gar keine Wirkungsweise dem ankommenden Reize entgegenstellt, kann nicht die Eigenschaft der Receptivität besitzen. Eine sinnliche Empfindung, mag sie noch so primitiv sein, kann nicht fertig in uns gelangen. Vielmehr muss in unserer sinnlichen Natur die Bedingung a priori liegen, welche die Möglichkeit des Empfindens und der reinen Anschauung bewirkt.

XIV.

Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert.

Von

Wilhelm Dilthey in Berlin.

Zweite Hälfte.

Die humanistische Bewegung in Italien gehörte den Städten, den Höfen und den oberen Ständen an. Ihre ungestörte Entfaltung hatte den Charakter des Papstthums von Alexander VI., Julius II. und Leo X. zur Voraussetzung. Und die Gegenreformation erwies, dass sie die Tiefe und Breite der Nation nicht ergriffen hatte. Langsam, zähe, die Nationen in ihrer letzten Tiefe erfassend trat nun im Norden Europas bei den germanischen Völkern die reformatorische Bewegung hervor, welche durch die Befreiung von der römischen Priesterherrschaft die äusseren Bedingungen einer unabhängigen wissenschaftlichen Bewegung schuf, durch die Verlegung des Rechtsgrundes der Dogmen in die religiös sittliche Innerlichkeit die Ausbildung einer kritischen Theologie ermöglichte und in ihrem Verlaufe die moralische und religiöse Autonomie der Person zur Grundlage des geistigen Lebens bei uns machen sollte.

Deutschland, von dem diese Bewegung ausging, war damals in einer aufsteigenden Entwicklung seiner Volkskraft und seines Reichthums, der Industrie und des Handels. Seitdem Konstantinopel aufgehört hatte, den Ausgangspunkt der grossen Verkehrsbahnen nach dem Norden zu bilden, ging der Handel von Italien über die gangbar gemachten Alpenpässe, dann über Deutschland

nach der Nord- und Ostsee: nun blühten die deutschen Städte empor. Aus den Grubenwerken vom Erzgebirg und Harz wurde ein Reichthum von Edelmetallen heraufbefördert, der mehr noch als die Zufuhr aus den amerikanischen Gold- und Silberminen die Preisrevolutionen im zweiten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts hervorrief. Hierzu kam, was Macchiavelli 1508 als Hauptgrund für den steigenden deutschen Reichthum hervorhob, die Fortdauer verhältnissmässig einfacher und genügsamer Sitten. „Sie bauen nicht, sie machen für Kleider nicht Aufwand, sie verwenden auf Hausgeräthe nichts; ihnen genügt, Ueberfluss an Brod und Fleisch und eine geheizte Stube zu haben[1]." Der deutsche Kaufmann war jetzt auf allen Märkten. Die Augsburger Weltfirmen hatten an allen grossen Plätzen ihre Vertreter. Die strotzende Volkskraft drängte in Kolonisationen und Kriegsdiensten überall hin nach aussen. So erwuchsen nun in diesem noch uncentralisirten Volke, das durch den Gegensatz von Städten, Rittern, Fürsten und Kaiser zu keiner einheitlichen politischen Aktion fähig war, selbständige Mittelpunkte geistiger Bildung ohne Zahl: ein Ueberschwang drängender geistiger Kräfte war da: aus der zunehmenden Verbindung mit Italien entstand ein Zuströmen italienischer Kunstübung und humanistischer Schriften.

Dies ganze Land aber war überzogen von einem Netz kirchlicher Machtwirkungen, die schliesslich alle in Rom ihr Centrum hatten. Das Bild einer Stadt jener Tage zeigt ringsum starke Thore, Gräben und Festungswerke, innen aber die weithin herrschenden Thürme, die Portale mit hochragenden Giebeln und die weitgestreckten Baumassen von Domen, Kirchen und Klöstern. So war auch das geistige Leben der da drinnen eingezwängten Menschen von den festen kirchlichen Begriffen beherrscht. Der Mensch kann sich von der Sinnenlust, der Sünde, dem Teufel und den ewigen Strafen nur durch die geregelte Hilfe der Kirche, durch das genau geordnete System von Sakramenten, Ohrenbeichte, Bussen und frommen Werken lösen; ja über seinen Tod hinaus reichen die religiösen Pflichten der Seinen, ihn aus dem Fegefeuer zu befreien. In diesen Stufengang von Beichte, Sakrament, Ablass, Opfer und

---

[1]) So in Macchiavelli's Bericht über Deutschland vom Juni 1508.

äusseren Werken hatte sich nun der ganze Tiefsinn der Mystik und der franziskanischen Nachfolge Christi ergossen. Auch waren noch die wissenschaftlichen Begriffe von der Natur in einem gewissen Einklang mit dieser kirchlichen Disciplin. Noch war das Wirken der Natur für den Naturforscher schliesslich aus dem Wirken geistiger Kräfte in ihr zusammengesetzt. Magische Kraftwirkungen wurden auch von hervorragenden Naturphilosophen angenommen. Dem starken Gebetsglauben entsprach als die dunkle Seite dieser Weltauffassung der Teufels- und Hexenglaube. Ebenso bestand noch keine methodisch begründete historische Kritik gegenüber der Summe kirchlicher Traditionen. Es geschahen im Volke plötzliche Ausbrüche von Angst vor diesen überall eingreifenden jenseitigen Kräften, in den Kirchen gab es blutschwitzende Hostien, am Himmel blutige Kreuze und Lanzen, in Stadt und Land eine unermessliche Zahl von Wallfahrern, Flagellanten und Propheten, wunderthätigen Marienbildern und Busspredigern. Man konnte sich im Bauen von neuen Kirchen und Kapellen, sowie in deren Ausschmückung nicht genugthun. Alle diese Einwirkungen des kirchlichen Systems waren nun aber schliesslich wie mit eisernen Klammern in die Verfassung des deutschen Reiches eingefügt.

So ist es gekommen, dass in den deutschredenden Ländern die in Europa von Land zu Land sich fortpflanzende geistige Bewegung einen religiösen Ausdruck erhielt. Und eben darum führte die immer zunehmende, ungeheure religiöse Spannung, die in der ganzen römischen Kirche lange bestand und beständig wuchs, hier zu einer Explosion. Der Fortgang der Civilisation, der Erfindungen, Entdeckungen und Industrie hatte während des 15. Jahrhunderts mit dem Nominalismus zusammengewirkt, welcher der Todtengräber der alten rationalen Theologie gewesen ist. Die theologische Metaphysik des Mittelalters löste sich auf. Eben hierdurch war nun aber innerhalb der kirchlichen Organisation und ihrer Personen die Behandlung des Dogmas als einer Rechtsordnung und die Verstärkung und Ausnützung des kirchlichen Apparates, kurz der Kurialismus, verstärkt worden. Dieser äussere Druck auf die lebendigen religiösen Kräfte hatte aus dem unter dem Boden heimlich glimmenden Sektenglauben das Feuer der Hussitenbewegung aufflammen

lassen. Auch die kirchliche Aristokratie hatte ihrerseits, vergebens freilich, in den drei grossen Concilien des 15. Jahrhunderts den Kampf mit dem Kurialismus aufgenommen und eine Reform der Kirche an Haupt und Gliedern angestrebt. War hiernach der Ruf nach Reform allgemein, so entfaltete sich auch bereits der Kern des Neuen. In der praktischen Mystik war zum Mittelpunkt von Religion und Theologie der innere Process geworden, durch welchen die Einzelperson aus dem Ringen mit ihren Affekten und mit ihren Leiden zum inneren Frieden gelangt. Von Bradwardina und dem vierzehnten Jahrhundert ab hatte man zugleich zum Augustinismus zurückgegriffen, welcher so nun zum zweiten Male das metaphysische Schauspiel der Trinität und Menschwerdung dem friedebedürftigen Menschenherzen näher zu bringen versuchen sollte. Ein Auskunftsmittel auf Zeit. Aber definitiv war die Verlegung des religiösen Interesse aus dem kosmischen Drama in das persönliche Verhältniss zu dem Christus mit den leidensvollen Zügen und zu dem traulicher und näher gefühlten Gottvater. Dies spricht auch aus den Bildern von Giovanni Bellini und Perugino, von Rogier van der Weyden und Memling, aus den Todtentänzen und Stationsbildern dieses fünfzehnten und anhebenden sechszehnten Jahrhunderts, wie aus dessen Predigten. Wohl war die Kurie klug bestrebt, diese Verschiebung des religiösen Interesse äusserlich zu nutzen: innerlich ihm genugzuthun vermochte sie nicht.

Unter diesen Bedingungen wandte sich die Bewegung in den Ländern deutscher Zunge den religiösen und theologischen Problemen zu. Wir betrachten die Bewegung der Reformation, die so entstand, nicht unter dem kirchen- oder dogmenhistorischen Gesichtspunkt, wir verfolgen nicht, wie neue Kirchen sich nun bildeten und Veränderungen im Bestande der christlichen Dogmen eintraten, sondern wir versuchen, diese Bewegung als ein hochwichtiges Glied in der Verkettung der geistigen Vorgänge des 16. Jahrhunderts aufzufassen. Wir möchten erkennen, wie die Menschheit aus der theologischen Metaphysik des Mittelalters so dem 17. Jahrhunderts, der Begründung der Herrschaft des Menschen über die Natur, der Autonomie des erkennenden und handelnden Menschen, der Ausbildung eines natürlichen Systems auf dem Gebiet von Recht und

Staat, Kunst, Moral und Theologie entgegengeschritten ist. Hier ist besonders wichtig, wie ein religiös universaler Theismus am Beginn des 16. Jahrhunderts in ganz Europa siegreich hervordrang, wie sich ihm Luther entgegenwarf, wie dieser Standpunkt aber von Zwingli in gewissen Grenzen aufgenommen und von den Sekten, zumal denen der reformirten Kirche fortgebildet worden ist: mit diesen Sekten und dem reformirten Geiste steht dann an den meisten Stellen die Fortgestaltung dieses Standpunktes während des 17. Jahrhunderts in klar erkennbarem historischem Zusammenhang. Nicht minder bedeutend ist, wie ein neues Lebensideal aus der veränderten Lage der Gesellschaft entsteht, nach welchem das Individuum seinen innerlichen, selbständigen Werth fühlt und dessen Entfaltung frohmüthig im Wirken innerhalb der concreten Lebensverhältnisse sucht, wie Luther und Zwingli diesem Lebensideal in dem kirchlichen Leben selber Raum und Freiheit schaffen, wie auch hier nur schwer gegenüber den Ueberlieferungen das Neue sich durchringt. Wir möchten dann verstehen, wie in den Menschen dieser Reformationszeit, unterschieden von den mittelalterlichen Köpfen und ihrer theologischen Metaphysik, eine neue Art, die höheren Ueberzeugungen über das Verhältniss des Menschen zum Unsichtbaren zu befestigen und zu begründen aufgetreten ist. Wir möchten das Verhältniss dieser Ideen zu der Gesellschaft in seinem Ursprung erfassen: ein Verhältniss, von welchem beinahe zwei Jahrhunderte hindurch alle Veränderungen der europäischen Gesellschaft mitbedingt gewesen sind. Dann ein Letztes. Hier liegt nun auch der Anfang einer Theologie von neuem Charakter: losgelöst von den scholastischen Speculationen, auf das Erfahrbare gegründet, auf den erlebten religiösen Vorgang und auf die christliche Literatur. Denn in der inneren Erfahrung und in der kritischen Geschichte des Christenthums hat bis auf unseren Tag diese neue Theologie ihre Grundlagen gehabt. Durch sie ist erst allmälig eine alle Instanzen berücksichtigende Einsicht in die sittliche Autonomie des Menschen errungen worden.

Erasmus, der Voltaire des 16. Jahrhunderts, hat ein Menschenalter hindurch die Geister beherrscht und die antikirchliche Be-

wegung geleitet. Von seiner Geburt ab war ihm Unglück und Druck von den Mönchen gekommen: dann hatte er dieselben im Kloster gründlich kennen und hassen gelernt. Er wandte sich der aufgehenden Sonne der humanistischen Wissenschaft zu und fühlte im Fortschreiten bald, dass er zum Schriftsteller geboren war. Alle Formen wandte er an, Poesie und Prosa, Dialog, Abhandlung und Brief, überall flüchtig, ein Improvisator; aber jedes seiner Werke ist erfüllt von dem Gefühl dessen, was die Zeit bedurfte. Wie er das neue Latein der Humanisten gebrauchte, ohne Pedanterie, mit unvergleichlichem Sprachgefühl, schmiegte sich diese Weltsprache allen Ideen und Stimmungen der Zeit an. Alles klang in ihm an, was die Zeit Widersprechendes hegte: die Neigung einer überkräftigen, männlichen Generation zum derben Scherz über die Sinnlichkeit, die Freude am Sonnenaufgang der Wissenschaften, der Hass eines ganz unabhängigen Geistes gegen die Kirchen und doch die ernstgemeinte Vertiefung in die theologischen Probleme der Zeit: er war wie ein Dämon mit hundert Angesichtern von ganz verschiedenem Ausdruck und Mienenspiel: und gerade deswegen hafteten an ihm fragend, zweifelnd, bezaubert die Augen der Zeitgenossen. Ein unermessliches Verdienst erwarb er sich durch sein Eintreten für die religiöse Toleranz; es war das eigenste Wesen des zarten, kleinen, immer kränkelnden Mannes mit den halbgeschlossenen blauen beobachtenden Augen, als einzige Waffe im religiösen Streite das Wort anzuerkennen. In politischen Dingen verfocht er die liberalen Ideen der Zeit. Darin lag nun aber das Philosophische und Universelle dieser Natur, dass sie der Prüfung des Denkens Alles unterwarf. Die Freude des selbstgewissen Intellektes an seiner Souveränität durchleuchtet in übermüthigem Witz wie in gelehrtem kritischem Ernst seine ganze Person. Den höchsten Ausdruck findet dies sein Lebensgefühl in seinem genialsten und wirksamsten Werke, dem „Lob der Narrheit“. In diesem erhebt sich Erasmus über seine Vorbilder zu wahrem Humor. Er stellt die Seite des Lebens dar, in welcher leicht eine gute Portion Narrheit gefunden werden kann, Liebe, Fortpflanzung, Heroismus, und ohne welche doch alles höchst Verständige in dieser Welt gar nicht da wäre oder nicht bestehen

könnte. Dies thut er in wahrhaft humoristischer Einkleidung. Frau Narrheit hält eine Lobrede auf sich selbst, und ihre Zuhörer sind auch lauter Narren. Alle Schwächen der Zeit, zumal der Kirche und der Wissenschaften, werden in beispielloser Kühnheit vor das Gericht des Verstandes und Witzes gezogen. Bald leichtfertig, bald schwermüthig spricht diese Schrift das Gefühl von der Zweideutigkeit des Lebens aus. Eine Stimmung, welche gleich der Petrarca's so noch von keinem Modernen geltend gemacht worden war. Lucian ist freilich der Lehrmeister des Erasmus gewesen. Wie reizend ist dann auch mancher Scherz in den Colloquien: man lese den Dialog zwischen einem Jüngling und einem Mädchen, das ins Kloster will. Und nun ward doch auch diesem Voltaire des 16. Jahrhunderts das grosse Problem der Zeit, das wahre Christenthum, zum Mittelpunkt seiner kritischen Operationen. Er wollte das reine Evangelium erfassen. Dieser Aufgabe der Zeit diente seine wichtigste wissenschaftliche Arbeit, die Edition des neuen Testaments; dann die nach Valla's Vorgang auf historisch-kritisches Verständniss gerichteten Annotationen zum neuen Testament und Paraphrasen zu den Briefen und zu den Evangelien des Matthaeus und Johannes; ebenso seine patristischen Leistungen: Anfänge einer Patrologie. Mit all diesen gelehrten Hilfsmitteln suchte er nun aber vorzudringen bis zu „der Philosophie Christi". Die Seele, sagt er im Enchiridion, ihres himmlischen Ursprungs eingedenk, ringt mit der irdischen Stofflichkeit. Und hierbei kommt ihr nun aus dem Glauben Unterstützung, der eben darin besteht, dass sie sich Christus als Ziel vorhält. „Christum vero esse puta non vocem inanem, sed nihil aliud quam charitatem, simplicitatem, patientiam, puritatem, breviter quidquid ille docuit[2])." Und diese einfache Philosophie Christi ist ihm mit der des Cicero, Seneca und Plato im Einklang. Auch sie haben unter dem Einfluss göttlicher Inspiration geschrieben. Cicero war von

---

[2]) Im Enchiridion Opp. ed. Cleric. V 25. Vergl. die Schilderung des vulgären Glaubens im Encomion Moriae Opp. IV 443, sowie die kundige Darstellung des Verlaufs, in dem die einfache Philosophie Christi zu dem kirchlichen System und Apparat ausgewachsen ist, in Annot. ad Matth. 11, 30. zu den Worten: jugum meum suave. Schon bei Erasmus tritt das Streben nach Simplifikation hervor, das dann Luther leitet.

der Gottheit beseelt. So vertritt schon Erasmus die Lehre von einer Offenbarung oder Inspiration in den edelsten Römern und Griechen. Zugleich hat auch er schon stark empfunden, wieviel Räthselhaftes die biblischen Schriften enthalten, ja wie das alte Testament auch von Anstössigem nicht frei sei. Hier greift er zu dem bereitliegenden Hilfsmittel, wie in den mythologischen Fabeln der Griechen, so auch in den heiligen Schriften Allegorien anzuerkennen. Nähme er die Bücher der Richter oder der Könige wörtlich, so müsste er ihnen den Livius vorziehen. Und zwar sind ihm nicht nur Erzählungen wie der Sündenfall mit seinem Apfel und seiner Schlange Allegorien. In den altchristlichen Vorstellungen selber erkennt er ein Element des Symbolischen an. „Nec alia est flamma, in qua cruciatur dives ille commissator evangelicus; nec alia supplicia inferorum . . quam perpetua mentis anxietas, quae peccandi consuetudinem comitatur.“

Nicht ein grosser Schriftsteller, aber ein concentrirt arbeitender Gelehrter, hat dann Reuchlin neben Erasmus an der neuen, auf die Urkunden des Christenthums selbst gegründeten Theologie mitgearbeitet. Besonders indem seine rudimenta hebraica das erste vollständige Lehrgebäude der hebräischen Sprache gaben. „Es ist vor mir keiner gewesen, der sich unterstanden hätte, die Regeln der hebräischen Sprache in ein Buch zu bringen, und sollte dem Neide sein Herz zerbrechen, dennoch bin ich der Erste. Exegi monumentum aere perennius[3].“ An vielen Stellen seines Werkes wies er der Vulgata ihre Sprachschnitzer nach.

Aber die von Italien beeinflussten Humanisten in Deutschland sind weit über die Grenzen, welche Erasmus seinen öffentlichen Aeusserungen zog, hinausgeschritten.

Schon Erasmus und Reuchlin sind von dem religiös universalistischen Theismus der italienischen Humanisten stark beeinflusst. Unter diesem verstehe ich die Ueberzeugung, dass die Gottheit in den verschiedenen Religionen und Philosophien gleicherweise wirksam gewesen sei und noch heute wirke. In dem mo-

---

[3]) Hardt, Historia Ref. p. 49 in Reuchlini Consilium pro libris Judaeorum non abolendis.

ralisch religiösen Bewusstsein jedes edleren Menschen spreche sie sich aus. Ein Satz, der die Idee eines völlig universellen Wirkens der Gottheit durch die ganze Natur hindurch und in dem höheren Bewusstsein aller Menschen zu seiner Voraussetzung hat. So wird er in der Regel mit einer pantheistischen oder panentheistischen Auffassung der Weltordnung verbunden sein. Wie eine solche damals neben der nominalistischen sehr verbreitet war, angelehnt an Platonismus, Stoa und christliche Mystik.

Dieser religiös universalistische Theismus ist aus der Vergleichung der religiös sittlichen Lebenshaltung innerhalb der verschiedenen Religionen bei scharfsinnigen mittelalterlichen Beobachtern entstanden, sonach aus dem Leben selbst und seiner unbefangenen Betrachtung. Die Grundlinien derselben wurden schon in dem Bildungskreise des Staufers Friedrich II. gezogen. In Saladin erblickten schon Boccaccio und andere italienische Novellisten ein Ideal von Stolz, Würde und Edelmuth. In der Erzählung von den drei Ringen ist dieser religiös neutrale Theismus ausgesprochen. In der epischen Poesie der Italiener, welche die Kämpfe zwischen Christen und Muhamedanern verherrlicht, liessen die Dichter öfters Muhamedaner oder die Dämonen einer ausserchristlichen Region aussprechen, was sie nicht in eigner Person hätten aussprechen mögen. So legt Pulci dem Dämon Astarott Betrachtungen über den relativen Werth der Religionen in den Mund. Derselbe Standpunkt ward dann während des fünfzehnten Jahrhunderts aus dem humanistischen Studium der Classiker abgeleitet. Hierbei wirkte die Verehrung der moralischen Grösse der Alten zusammen mit der Aneignung ihres seit der Stoa entwickelten universellen Theismus. Waren doch Cicero's und Seneca's Schriften, in welchen dieser höchste vom Alterthum erreichte Standpunkt ausgedrückt war, die tägliche Nahrung der Humanisten und der ihnen befreundeten gebildeten Italiener. Georgios Gemistos Plethon, der bei dem Concil in Ferrara und Florenz in der Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts verweilte, ist religionsgeschichtlich eine sehr wichtige Persönlichkeit. Der still verfolgte Zweck seines Lebens war die Begründung eines religiös universalistischen Theismus als einer neuen, vom Christenthum unterschiedenen Religion. Den Stoff gab ihm Plato, die Namen für Gott und die

göttlichen Kräfte entlehnte er seiner heimischen altgriechischen Mythologie mit Verschmähung der christlichen Bezeichnungen: in so klarer Strenge schied er diesen neuen Glauben von dem christlichen[4]). Dieser in mannichfachen Anpassungen an das Christenthum nun in der platonischen Akademie von Florenz vertretene religiös universalistische Theismus hat seinen vollkommensten Ausdruck in den Hymnen des Lorenzo magnifico gefunden. Von ihnen sind Michel Angelo's Dichtungen beeinflusst. Nach der Ansicht von Jacob Burckhardt war dieser Theismus in den gebildeten italienischen Kreisen jener Tage weit verbreitet. Ihm kam die historische Kritik in der neuen Schule entgegen. Lorenzo Valla bestritt die Echtheit des Briefes von Abgarus an Christus, die Abfassung des apostolischen Symbolums durch alle Apostel, bezeichnete Moses und die Evangelisten als blosse Historiker und zerstörte definitiv die Fabel von der Constantinischen Schenkung. Von einem Bologneser Arzte wurde 1498 vor der Inquisition festgestellt, dass er Christus als natürlich empfangen und mit Recht zum Kreuzestod verurtheilt betrachtete[5]).

Diese Verbindung eines religiös universellen Theismus mit philologischer, theilweise ganz radicaler Kritik der Quellen des Christenthums finden wir nun auch in dem Kreise der Erfurter Humanisten. In sie mischen sich auch hier ein ungestüm lodernder Hass gegen die Mönche, die kirchliche Disciplin und die scholastische Metaphysik, wie er die Italiener und den Erasmus gleichmässig beseelte, und laxe moralische Begriffe, wie sie aus anerzogener Mönchsmoral zusammen mit deren nachträglicher Verwerfung entstehen mussten.

Das geistige Haupt dieser Richtung war der Erfurter Kanoniker Konrad Mudt (Mutianus Rufus). Er war früh nach Italien gegangen; dort war er von dem religiös universalistischen Theismus, in der besonderen neuplatonischen Form desselben bei Pico und Marsilio Ficino, ergriffen worden, wie denn auch andere hervorragende

---

[4]) Diese Stellung des Plethon hat Fritz Schultze im ersten Bande seiner Geschichte der Renaissance (1874), der Plethon und seine reformatorischen Bestrebungen behandelt, aufgezeigt.

[5]) Jacob Burckhardt, Renaissance II 299 ff.

Theologen deutscher Zunge, unter Anderen Reuchlin und Zwingli von diesem stark beeinflusst worden sind. Nun sass er in seinem Hause hinter der Domkirche zu Gotha in literarischer Friedseligkeit. Ueber dem Eingang stand die Inschrift: beata tranquillitas; innen forderte eine zweite: bonis cuncta pateant, zur Selbstprüfung die Eintretenden auf.. Als ihm in die geliebte Bücherei des Hauses einmal zugleich mehrere schöne Editionen alter Autoren kamen, ist er in Freudenthränen ausgebrochen. Wie er jeder Berufung zu grösserer Wirksamkeit widerstand, so hat er auch nichts veröffentlicht. Aber eine starke Wirkung ging von dieser imponirenden Persönlichkeit nach der nahen Erfurter Universität und weiter in die Ferne durch eine wahrhaft Gleim'sche Gastfreundschaft und durch einen geistreichen, lebhaften Briefwechsel aus. Diese Briefe allein unterrichten uns heute über seine Ansichten. Die grosse religiös universalistische Lehre der italienischen Neuplatoniker von dem unsichtbaren Logos als Träger aller Offenbarungen und Philosophien in der Menschheit verbindet sich auch in diesem stillen Denker mit der zunehmenden philologischen Kritik, die nun auf die altchristlichen Quellen sich erstreckte. In dem berühmten Briefe an Spalatin löst er die Fragen, die sich an die dogmatische Vorstellung von der langandauernden Finsterniss der Heidenwelt bis zu Christi Erscheinen knüpfen [6]), durch die Lehre von der allgemeinen Offenbarung, d. h. die göttliche Beseelung der ganzen Menschheit. Der wahre Christus ist unsichtbar und zu allen Zeiten wie an allen Orten gegenwärtig: die Weisheit Gottes; diese ist nicht blos bei den Juden in einem Winkel Syriens, sondern überall und zu allen Zeiten, bei Griechen, Römern und Germanen wirksam gewesen. Und zwar denkt er sich nun eine Verbreitung der göttlichen Weisheit über die theistischen Religionen und Philosophien der Kulturvölker hin-

[6]) Gerson Opp. III p. 1585 erwähnt schon als einen Gegenstand der Debatte, der den Weltleuten ganz geläufig war, warum Gott nicht lieber, statt Einige zu erwählen, Alle gerettet hätte. Rulman Merswin in dem Buch von den neun Felsen 1352 hat folgendes Gespräch zwischen einem Menschen und einer ihn ermahnenden Stimme: „Dass Du sprichst, dass das böse jüdische Volk und das böse heidnische Volk als verloren solle werden, das ist nicht wahr". Der Mensch: „Ach, wie scheint mir das eine so fremdartige Rede"! Aehnlich Christoph Fürer bei Lochner S. 89.

aus bis in die Mythologien. Dem innigbefreundeten Cistercienserpater Heinrich Urban vertraut er, als ein Letztes, folgende Lehre an. „Es ist Ein Gott und Eine Göttin. Aber wie viele Gestalten, so sind auch viele Namen: Jupiter, Sol, Apollo, Moses, Christus, Luna, Ceres, Proserpina, Tellus, Maria. Doch hüte dich dies auszuplaudern. Es muss in Schweigen gehüllt werden, wie die Mysterien der Eleusinischen Göttinnen. In Religionssachen muss man sich der Decke von Fabeln und Räthseln bedienen. Du, mit Vergunst von Jupiter, nämlich dem besten und grössten Gotte, verachte schweigend die kleinen Götter. Sage ich Jupiter, so meine ich Christus und den wahren Gott[7].“ Aus diesem religiös universalistischen Theismus ergab sich ihm, wie seinem Cicero, die Existenz eines natürlichen Sittengesetzes, das durch den höchsten Lehrer in unsre Seelen eingegossen ist. Dagegen verurtheilte er die ganze kirchliche Sittendisciplin, Bettelmönche, Fastenspeisen, Ohrenbeichte, Seelenmessen. Und über die heiligen Schriften liess er zuweilen Andeutungen von höchst verwegenen kritischen Hypothesen vernehmen.

Und wie nun die traurige Komödie des in Köln begonnenen und in Rom fortgesetzten Processes gegen Reuchlin sich abspielte, war mit einem Male eine öffentliche Meinung in Deutschland vorhanden und wirksam, welche für die neue „wahre Theologie“ eintrat. In den Briefen berühmter Männer (1514. 1519) wurde über die Schaar der Reuchlinisten Heerschau gehalten, und in den „Briefen der dunklen Ehrenmänner“ (1515—1517) wurde die Obskurantenpartei zum Objekt einer populären satyrischen Darstellung gemacht, wie sie im Geiste dieses deutschen 16. Jahrhunderts lag, das nun muthig und gesund allem Abgestorbenen den Krieg machte. Hier ist mit derben Zügen und in manchen unfläthigen Situationen der deutsche theologische Don Quixote des 16. Jahrhunderts hingestellt worden: der

---

[7]) „Est unus deus et una dea. Sed sunt multa uti numina ita et nomina: Jupiter, Sol, Apollo, Moses, Christus, Luna, Ceres, Proserpina, Tellus, Maria. Sed haec cave enunties. Sunt enim occultanda silentio tanquam Eleusinarum dearum mysteria. Utendum est fabulis atque enigmatum integumentis in re sacra. Tu Jove, hoc est optimo maximo deo propitio, contemne tacitus deos minutos. Quum Jovem nomino, Christum intelligo et verum Deum.“

grobsinnliche, bornirte, faule, unwissende, tölpische Pfaffe, welcher der neuen Zeit vergeblich sich entgegenstemmt. Hier wird der Ablass vor Luther bekämpft. Und hier wird mit spärlichen Worten, doch darum nicht minder wirkungsvoll auf die neue wahre Theologie hingewiesen, deren Vorbilder Erasmus und Reuchlin sind. Diese Theologie geht auf die Quellen in der Ursprache zurück, sie macht die Kirchenväter wieder zugänglich, und sie vereinfacht die gothisch verschnörkelte Theologie und Kirchendisciplin zu dem Evangelium: wer recht handelt, wird selig.

Im Zusammenhang mit diesem religiös universellen Theismus entwickelte sich nun aber in den deutschredenden Ländern ein **neues religiöses Lebensideal.**

In Italien war das christlich asketische Lebensideal zurückgetreten hinter der natürlich aus ihren Anlagen entfalteten, in sich vollendeten Persönlichkeit. Hier entwickelte sich im 15. Jahrhundert der uomo universale. In der Selbstbiographie Leon Battista Alberti's, in den grossen Umrissen der Person des Lionardo da Vinci ist er erkennbar. „Für die Thätigkeit,“ sagt Leon Battista Alberti, „ist der Mensch geschaffen, das ist sein Zweck: Nutzen zu bringen, seine Bestimmung.“ Diese Menschen ruhen ganz auf sich selbst und streben ihrem natürlichen Wesen die freieste Vollendung zu geben[8]). — Einem verwandten Ideal giebt Rabelais in der Schilderung seiner idealen klösterlichen Genossenschaft im Gargantua Ausdruck. „En leur reigle nestoit que ceste clause: Fay ce que vouldras. Parce que gens liberes, bien nayz, bien instruictz, conversans en compeignies honnestes, ont par nature ung instinct et aguillon qui tousjours les poulse à faictz vertueux, et retire de vice: lequel ilz nommoyent honneur[9]).“ — Und ebenso hat in England Thomas Morus in seinem gesellschaftlichen Idealbilde, der Utopia (1516), die religiösen Hauptsätze, Unsterblichkeit und Gottesglauben, auf die Vernunft gegründet und als die Bedingungen menschlichen Glückes und menschlichen Zusammenlebens aufgefasst: die Gesetze der Natur sind auch die Gesetze

---

[8]) Für den näheren Beweis muss auf Jacob Burckhardt's Kultur der Renaissance in Italien, besonders Abschnitt II in I⁴ 143 ff. verwiesen werden.

[9]) Gargantua I c. 57.

dessen, der den Christenglauben schenkt; und wahre Religiosität liegt nicht in religiösen Observanzen, sondern in der ehrenhaften Erledigung der täglichen Pflichten.

Auch in Deutschland tritt, wo der Humanismus einwirkt, in das bedeutende Leben kraftvoller Personen nun ein gesteigertes Bewusstsein ihres Selbst, wie es sich überall an der Verehrung der moralischen Grösse der Alten entwickelt hat. Schon in der Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts fand sich der damals „gelehrteste und beredteste unter den Deutschen", wie ihn sein Meister Aeneas Sylvius nannte, Gregor von Heimburg, in seinem einflussreichen Wirken mit den Alten eben durch das in diesen waltende Gefühl und Ideal des Lebens verbunden. Sie bestärkten ihn in der unbefangenen Freude am Wirken in der Welt. Dem Dominium der römischen Kirche setzte er die Selbständigkeit des Menschen im Glauben gegenüber. „Nam compulsis et invitis nihil vel modicum prodest fides et quaecunque exhibitio fidei. Constat enim coacta servitia Deo non placere[10])." Ihn belebt die Denkart der männlichen römischen Autoren. Diese tritt zur selben Zeit in einer Vertheidigungsschrift des Sigismund von Oesterreich gegen Pius II. hervor: er beruft sich auf das „jus naturae quod nemo nobis prohibere potest, nec a nobis auferre, quia natura nobis instinxit et nobiscum natum est"[11]).

Als solche Persönlichkeiten standen dann vor den Zeitgenossen im Reformationszeitalter der Ritter Hutten und der städtische Patricier Willibald Pirkheimer. Hutten zumal ist der erste Deutsche, der seine Persönlichkeit mit antikem Selbstgefühl in jeder Wendung seiner Existenz dem Publikum beinahe aufdrängte. Pirkheimer zeigt sich in Dürer's Portrait als stattlich und gross gebauter Mann, vom Gefühl seiner Würde erfüllt, mit ausdrucksvollem Antlitz. Er hatte von den Alten wie Aeneas Silvius und Gregor von Heimburg vor Allem Freude am Leben und Wirken, gesundes Gefühl seiner Person gelernt. Das italienische Ideal des universalen Menschen verkörpert sich hier in einer echt deutschen

---

[10]) Goldasti Monarchia I 558.

[11]) Goldast II 1581. Hier auch kraftvoll der nationale Gesichtspunkt. „Nostrum est, patriam nostram tutare alacriter."

Natur und einem reichsstädtisch-bürgerlichen Leben. Auch bei ihm finden wir als Kern aller die Person zusammenhaltenden Ueberzeugungen die römische Stoa und deren in sich gefasstes männliches Lebensgefühl. So schreibt er an seine Schwester Charitas. „Solche der wahrhaften Tugend Güter sind viel herrlicher als alle vergänglichen Titel und Ehren, welche nicht im Marmelstein oder Erz, sondern in der ewigen Glorie Monumenten eingeschrieben sind und allen Reichtum weit übertreffen, auch sollen dann alle Ehren glänzen und allen Adel übertreffen und einthun, endlich auch fester, wahrhafter und beständiger sind und bleiben, denn alle äusserliche und zerfliessende Dinge. Sintemal sie nicht allein die Menschen, so in dem Meer dieser Welt hin und wider schweben, wallen und umgetrieben werden, ganz sicher und unverzagt in den Port der höchsten Selig- und Unsterblichkeit leiten und führen können, sondern auch die Kraft haben, alle menschlischen Widerwärtigkeiten, Jammer und Elend heilsamlich zu kurieren. Derowegen die Philosophi Stoici vernünftig und weisslich fürgegeben haben, dass wir leben, solches sei von der Natur; dass wir aber ernst und recht leben, solches sei der Philosophiae zuzuschreiben. Zwar nicht Wunder, dieweil den Menschen von Gott nichts Höheres noch Herrlicheres gegeben ist als ebendieselbe.“ Und ein anderes Mal: „So sollen wir nun mit der Philosophie versehen, bewährt und bewappnet sein und Fleiss hinwenden, dass wir alles Ungemach beherzet und grossmüthig ausstehen.“ Ebenso hebt er im Lob des Podagra hervor: „unerschrocken und nicht im Geringsten furchtsam sein, das Niedrige verachten und nur nach dem Erhabenen und Grossen streben, um der Tugend willen auch das Rauhe und Schwierige ertragen, standhaft bei dem gefassten Vorsatz bleiben“. In der Ermahnung des Kindleins Jesu an die Jünger sagt er:

„Gang nicht müssig, arbeit hier auf Erden,
So magstu reich und selig werden.“

Und indem nun bei uns durchgehends das Denken und Dichten in den festen deutschen Ordnungen und in christlicher Ehrenfestigkeit verbleibt, giebt der Persönlichkeit dies antike Bewusstsein ihrer natürlichen Kraft eine neue Form. Das vom Gefühl für das Gemein-

wesen erfüllte Wirken, zumal in den Städten, findet sich selbst in den Alten wieder. So unbefangen, in naivem Einverständniss, hatten gleichsam zusammen und befreundet mit den Athenern und Römern die Florentiner der grossen älteren Zeit gelebt; nun wiederholte sich das bei den Bürgern von Nürnberg und von den anderen Reichsstädten, bei den Räthen der Reichsregierung, bei ritterlichen Herren und populär wirkenden Schriftstellern. So spricht sich gerade vor Luther's Auftreten im Gegensatz gegen die kirchliche Disciplin und Askese das ruhige und feste Zutrauen des tüchtig wirkenden Mannes auf sich selbst und sein natürliches Verhältniss zu Gott in der ganzen Literatur aus.

Sebastian Brant ist der hervorragendste literarische Vertreter des aufkommenden Bürgerthums in der Generation vor Luther. In seinem Narrenschiff, das 1494 zuerst gedruckt wurde, sagt er:

„Schau den Duckmäuser! . . .
Wir wollen ja doch auch erwerben,
Dass uns Gott lässt in Gnaden sterben,
Wie er, obgleich er Tag und Nacht
Liegt auf den Knien, betet und wacht;
Er will nur fasten und Zellen bauen,
Wagt weder Gott noch der Welt zu trauen!
Gott hat uns darum nicht geschaffen,
Dass wir Mönche werden oder Pfaffen,
Und zumal, dass wir uns sollten entschlagen
Der Welt! . . .

Es ist Gottes Wille und Meinung nicht,
Dass man der Welt so thue Verzicht
Und auf sich ganz allein hab Acht."

Hutten in seiner Satyre auf die Zeiten Julius II., vor Luther's Auftreten noch geschrieben, bekämpft den „Wahn, ein Bandit wie Julius besitze die Schlüssel des Himmels". „Wie? Der menschliche Geist, ein Funke des göttlichen Lichtes, von Gott selber ein Theil, lässt so durch Wahn sich verblenden?"

„Muth, Landsleute, gefasst! Ermannen wir uns zu dem Glauben,
Dass wir das göttliche Reich durch redliches Leben erwerben;
Dass nur eigenes Thun, und nimmer der heiligste Vater
Heilig uns macht[12]."

---

[12]) In tempora Julii satyra. Schriften III 269 f. Strauss, Hutten (ges. Schr. VII 69).

Im Gegensatz zu den alten Todtentanzbildern, die den Menschen unter dem Druck der dunklen Mächte zeigen, hat Dürer auf der Höhe seines Lebens, 1513, in seinem Ritter, Tod und Teufel die sieghafte Macht des Menschen wie kein anderer Maler dieser Zeit zum Ausdruck gebracht. Daneben hat er Erasmische humanistische weise Friedseligkeit in seinem heiligen Hieronymus hingestellt. Er erzählt von seinem Vater in seinem Tagebuch. Derselbe „wandte grossen Fleiss auf seine Kinder, sie zur Ehre Gottes zu erziehen; denn sein höchster Wunsch war, dass er seine Kinder in Zucht wohl aufbrächte, damit sie Gott und den Menschen angenehm würden. Darum war seine tägliche Rede zu uns, dass wir Gott lieb haben sollten und treulich handeln gegen unseren Nächsten[13])“. Wie drückt sich dann sein grosses Gemüth, das in tüchtigem Wirken einfach dem in der Bibel enthaltenen höheren Zusammenhang der Dinge hingegeben ist, in der Stelle seines Tagebuches aus, die über die falsche Nachricht von Luther's Gefangennehmung 1521 niedergeschrieben ist! Er hofft nun, Erasmus werde der Führer sein. „Höre, Du Ritter Christi! reite hervor neben dem Herrn Jesus, beschütze die Wahrheit, erlange die Märtyrerkrone! Du bist doch ohnedies schon ein altes Männchen. Ich habe ja von Dir gehört, dass Du Dir selbst nur noch zwei Jahre zugegeben habest, die Du noch taugest, etwas zu thun.“

Pamphilus Gengenbach in seinem Gedicht „Der alt Eidgenoss“ von 1514 zeigt den Schweizern seiner Zeit im Bilde der früheren Generation sein Ideal.

„waren from biderb Leut,
Viel Berg und Thal hand sie gereut,
Dess thäten sie sich nähren.
Kein Untreu, Hoffahrt war in ihnen
Und dienten Gott dem Herrn.
Brüderliche Treu war unter ihn',
In ganzer Einfalt zogen's hin
Und hatten Gott im Herzen.“

Ein Gedicht gegen die „Todtenfresser“ d. h. die Geistlichen, die von den Todtenmessen leben, ist wohl geschrieben bald nach

---

[13]) Dürer's Tagebuch bei Thausing S. 73.

Luther's sermo de poenitentia. Während die Geistlichkeit vom Papst bis zur Klostermagd sich des guten Lebens aus den Todtenmessen erfreuen, klagen die Seelen der Todten. Da sagt unter Anderen der Bauer:

Von minen Eltern hab ich ghört,
wer sich siner handarbeit nert,
der sei selig und werd ihm wol.

Diese weltfreudige, gerade gewachsene Frömmigkeit fand sich naturgemäss von Luther's Kampf gegen Rom hingerissen. Aber wie zumal im Streit mit Erasmus die Sünden- und Rechtfertigungslehre sich geltend machte, fand eine Secession statt. Die Einen wurden von Luther's mächtiger Person nachgezogen, die anderen fanden sich vorwiegend abgestossen. Pirkheimer's Schwester Charitas findet in ihren Denkwürdigkeiten eben das unerträglich, dass „der Mensch keinen freien Willen hat", „dass Gott ohne Zuthun des Menschen denselben selig oder unselig haben will[14])", und Pirkheimer selbst war mit ihr hierin einig[15]). Besonders klar drückt sich Theobald Thamer aus. „Es ist etwas wahr, nicht deshalb, weil es in der Bibel steht, sondern weil es an sich wahr ist, steht es in der Bibel. Diese kann mit der Wahrheit, wie sie in dem Gewissen und in den Kreaturen sich offenbart, nicht im Widerspruch stehen, sondern sie setzt dieselbe voraus[16])."

So war noch ehe Luther auftrat, von dem Humanismus ein religiös universalistischer Theismus verbreitet worden. Jeder, der damals, befreit von der mittelalterlichen Theologie-Metaphysik, seinen Cicero oder Seneca las, ward in diesem Theismus befestigt. Diesem Standpunkte entsprach ein Lebensideal von Entfaltung der natürlichen Anlagen und von lebensfrohem Wirken in der Welt. In derselben Richtung wirkte der Uebergang aus dem Stadium der

---

[14]) Denkwürdigkeiten der Charitas Pirkheimer, her. v. Höfler. Vorw. XXXVI, aus Lochner, gesch. Studien S. 86.

[15]) Brief an Kilian Leib, ebds. S. XXXVIII, vergl. Döllinger's Reformation I 533.

[16]) In Neanders merkwürdigem Buch über Thamer (1842) S. 25. Vergl. die Stellen über die Autonomie des Gewissens auch der Schrift gegenüber, S. 24: „das Gewissen die geoffenbarte Gottheit selber", S. 28: dasselbe ist der innere Christus oder das lebendige Wort.

kriegerischen Feudalität in das veränderter Waffen und veränderter Kriegführung, der Unterwerfung eines übermüthigen Adels durch die Fürsten und der Entwicklung von Industrie und Handel in den Städten: eine Zunahme der wirksamen geistigen Energie in der europäischen Welt fand statt. Zumal in Deutschland fand man diesen universalistischen Theismus und dies aktive Lebensideal in Einklang mit der echten Theologie, der Philosophie Christi, wie man sie aus der philologisch kritischen Behandlung der Quellen des Christenthums abzuleiten hoffte. Diese gesunde, ehrenfeste, rechtschaffene, weltfreudige Frömmigkeit, welche in der männlichen Einheit wissenschaftlichen Denkens und frommen Glaubens lebte, unterwarf bei uns die verfallenden Ordnungen des Mittelalters, insbesondere aber die heteronome Regulirung des sittlich religiösen Processes durch die Kirche, einer von gesundem Verstand getragenen Kritik. Den religiös sittlichen Process im Menschen zu simplificiren und dem kirchlichen Apparat gegenüber selbständig zu gestalten: das war das Bedürfniss, das bei uns überall sich regte. Und wie später unter dem Schutze von Friedrich, Catharina und Joseph, der französischen Aristokratie jene Philosophie zur Herrschaft in der Literatur gelangte, welche dann von der französischen Revolution ab die Erschütterung der Throne zur Folge hatte, genau so haben die eben dargestellten Ideen sich während des 15. Jahrhunderts und am Beginn des 16. der Ermuthigung oder doch der stillschweigenden Toleranz der Päpste, Cardinäle und Bischöfe zu erfreuen gehabt, welche dann von diesen Ideen bedroht wurden.

Luther kam.

Es giebt in der Menschheit nicht nur eine Continuität der fortschreitenden Wissenschaft, sondern auch eine solche der religiös moralischen Entwicklung. Wie sich ein Mensch fortschreitend im Zusammenhang seiner Lebenserfahrungen auslebt, so auch das Menschengeschlecht selber. Und zwar sind die grossen Veränderungen im sittlichen Leben stets mit denen des religiösen verbunden. Die Geschichte spricht nirgend bisher für das Ideal der religionslosen Moral. Neue aktive Willenskräfte sind, soweit wir sehen, immer in Verbindung mit den Ideen über das Unsichtbare entstanden. Es entspringt nun aber das fruchtbare Neue auf diesem Gebiet immer im

geschichtlichen Zusammenhang selber, auf der Grundlage der Religiosität einer ablaufenden Epoche, wie ein Lebenszustand aus einem früheren hervorgeht. Denn nur indem dem echt religiösen Menschen eben aus dem innigsten, tiefsten religiös sittlichen Erfahren im vorhandenen Verbande auf Grund der veränderten Bewusstseinslage ein Ungenüge entsteht, ist Anstoss und Richtung für das Neue gegeben. So ist es auch in Luther gewesen. Er wollte den Katholicismus reformiren: er wollte das Evangelium erneuern. Wie wir heute das älteste Christenthum kennen, geht sein und seiner Genossen moralischer Begriff des Menschen einen entscheidenden Schritt weiter auf der Bahn der religiös sittlichen Entwicklung auch über das älteste Christenthum hinaus. Aus dem traditionell bedingten und belasteten Bestand seiner Ideen dies Neue auszusondern und auszusprechen, ist die Aufgabe.

Luther hat in sich alle Motive der Opposition gesammelt. Eine ausserordentliche Gabe trat bei ihm hervor, die Bedürfnisse der Zeit nachzufühlen und ihre lebendigen Gedanken zu vereinigen. Zugleich besass er doch in seinem religiösen Genie eine einsame und einseitige Kraft, welche die Zeitgenossen wie mit einer höheren ihnen fremden Gewalt ein Stück Weges oder ganz nach sich zog. Er war zum Handeln und zum Herrschen geboren. In seiner Person lag etwas Selbstherrliches, Souveränes. Seine Invektiven gegen den Herzog Georg als den Apostel des Teufels, gegen den König von England als den Hanswurst, dessen Schrift gegen den Protestantismus er mit dem Schimpfen einer zornigen öffentlichen Dirne verglich, der wilde Humor in der Schrift über die Bulle vom Abendfressen des Allerheiligsten Herrn, des Papstes, sind der Ausdruck des Machtgefühls eines furchtlosen Menschen. Er tröstet einmal Melanchthon in dessen Anfechtungen damit: was denn der Teufel mehr thun könne, als ihn erwürgen? Schon 1516 finden wir den Augustinermönch umdrängt von Geschäften: zwei Schreiber könnte er allein für seine Briefe gebrauchen. Seine dämonischen Augen, die dem Legaten Cajetan schon an dem Jüngling so unheimlich waren, durchdrangen alle Wirklichkeiten dieser deutschen Welt. Und seine tapfere Energie, sein Verständniss der Wirklichkeit, seine Herrschaft über sie beruhte auf dem beständig ihm

bewussten Zusammenhang mit der unsichtbaren Welt. Mögen wir mit der Stoa oder Luther, mit Kant oder Carlyle fühlen: hier ist der einzige Fond heroischen Handelns, und Voltaire's ohne Zahl würden es nur zur Unterwerfung der Klugen unter die Herrschaft der rohen Kraft bringen. Ihm war eine einfache Seele gegeben, bei allem übersprudelnden schaffenden Vermögen und allem genialen Reichthum des Gemüthes. In seinem Glauben waltet das den Willensmenschen Eigene, das von Person zu Person geht. Aus dieser einfachen und doch so reichen Natur heraus vollbrachte er die Reduktion des kirchlichen Wustes, erfasste die Ganzheit des Menschen im Glauben, riss die Nation von Rom los und blieb dem grössten Theil derselben selbst dann noch verständlich und nahe, als die harte Einseitigkeit seiner Auffassung des religiös sittlichen Processes immer mehr sichtbar wurde. Er beherrschte die Menschen seiner Zeit, weil sie ihr potenzirtes Selbst in ihm zu erkennen glaubten. Als der Befreier der persönlichen Religiosität von dem römischen Priesterregiment in einem Kampf auf Leben und Tod hat er die Besten seiner Zeit an sich gezogen. Luther die Bulle verbrennend, dann in Worms, auf der Wartburg: das ist der Luther, den die Nation lieben wird, wenn die persönliche Ausprägung der Religiosität, die ihm hiezu den heroischen Willen gab, längst anderen Formen des Glaubens Platz gemacht haben wird. Neben ihm Zwingli auf der Kanzel des Züricher Münsters und auf dem Schlachtfeld von Kappeln.

Es soll also das ausgesprochen werden, was Luther rückwärts mit der deutschen Mystik, vorwärts mit unserem transscendentalen Idealismus verbindet und wodurch er zugleich den Zeitgenossen der Erneuerer der Gesellschaft auf den tiefsten religiös moralischen Grundlagen war. In den drei grossen Schriften von 1520 ist es enthalten. Von der Freiheit eines Christenmenschen; Sermon von guten Werken; An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung. Doch muss es aus diesen Werken ausgesondert werden; denn es ist in ihnen mit Bestandtheilen härterer und gröberer Art, dem überlieferten Dogma und der Sünden- und Rechtfertigungslehre vermischt. Von diesen Bestandtheilen muss zunächst die Rede sein.

Es ist eines der Gesetze der Religionsgeschichte, dass der menschlische Glaube in der historischen Continuität und in dem religiösen Gemeinschaftsverbande allein kräftiges Leben und Fortentwicklung hat. Luther's kirchenbildende Macht lag eben darin, dass seine Reform diesem Gesetz entsprach. Wenn das erste Edikt des Justinianischen Codex, durch welches der Ertrag der dogmenbildenden Concilien bis zu dem von Nicäa festgelegt wurde, noch zu Luther's Zeit die Basis des öffentlichen Rechtes bildete, so hat Luther auf diesem Rechtsboden gestanden, und auch der innerlich freiere Zwingli hat in dem Marburger Gespräch sich auf diesen Boden gestellt. Das Rückenmark der mittelalterlichen Kirche war der Augustinismus. Die Umformung desselben, wie sie der Augustinermönch aus dem Bedürfniss von Innerlichkeit, Selbständigkeit und Sicherheit des Glaubens vollzog, änderte Form und Begründung der in Nicäa abgeschlossenen Dogmen vermittelst der Aenderung in der Lehre von der Aneignung des Heils. Die Justifikation, welche der mittelalterliche Mensch an sich erfuhr, war ein objektiver aus der transscendenten Welt durch die Menschwerdung in den Kanälen der kirchlichen Institute, Priesterweihe, Sakramente, Beichte und Werke auf die Gläubigen herabfliessender Strom von Kräften, ein übersinnlich regimentaler Vorgang. Die Rechtfertigung durch den Glauben, die Luther erlebte, war die persönliche Erfahrung des in der Continuität der christlichen Gemeinschaft stehenden Gläubigen, welcher die Zuversicht zu der Gnade Gottes aus der durch die persönliche Gnadenwahl herbeigeführten Aneignung der Leistung Christi im persönlichen Glaubensvorgang erfuhr. Musste hiernach eine Veränderung in der Bewusstseinsstellung zum Dogma und in der Begründung des Glaubens an dasselbe eintreten, so berührte dieselbe doch die Materie des altchristlichen Dogma nicht.

Der Glaubensgehalt Luther's, sofern er sich in den Begriffen von Sünde und Gnade, Rechtfertigung und Versöhnung durch den Opfertod Christi, Sakrament und kirchlichem Zusammenhang der Gläubigen auseinanderlegt, ist neuerdings seit Ritschl's bedeutender Darstellung schärfer als früher dargelegt worden, und so darf hier auf diese Darstellungen, besonders auf die meisterhafte von

Harnack verwiesen werden[17]). Es unterliegt keinem Zweifel, dass in Luther wie in Zwingli die Energie des moralischen Urtheils, das sichere Bewusstsein vom Zusammenhang des Menschen durch sein Gewissen mit einem höchsten Richter, die fröhliche Zuversicht, vor ihm gerechtfertigt, als sein Werkzeug in der Welt wirken zu dürfen, einen tieferen Ausdruck als vorher jemals gefunden haben. Gerade dieser mit der grossen Tradition der Kirche einige Glaubensinhalt gab den Reformatoren die heroische Kraft, Apparat und Disciplin der Curie abzuschütteln und kirchenbildend zu wirken. Aber zugleich muss es doch dabei bleiben: dieser Zusammenhang religiöser Begriffe ist nicht der Ausgang des Dogma das „Ende des alten dogmatischen Christenthums" (wenn man nur unter diesem nicht ein in wissenschaftlicher Beweisführung verknüpftes System versteht), sondern hat dieses überall zu seiner nothwendigen Voraussetzung. Er steht und fällt selbst mit dem Dogma. Ja sogar das mönchische, franziskanische religiöse Ideal muss als die Voraussetzung für die Lehre von der Sünde und von dem Unvermögen zum Guten angesehen werden[18]). In dem Maasse, in welchem die Erbsündenlehre von dieser dualistisch motivirten Unterlage losgelöst wurde, musste sie zu einer ganz unhaltbaren Darstellung der Erfahrungen über die Menschennatur greifen. Dann Luther's Lehre von Christus und der Rechtfertigung durch ihn macht allerdings Christi „Amt und Werk, so er auf

---

[17]) Ritschl, christliche Lehre von der Rechtfertigung I[1] 126 ff. Herrmann, Verkehr des Christen mit Gott, 1886. Harnack, Dogmengeschichte III 700 ff. Hiemit sind aber dann die eine andere Auffassung vertretenden Darstellungen von Lommatzsch (Luther's Lehre vom ethisch religiösen Standpunkte aus 1879) und Köstlin zu vergleichen.

[18]) Anders Harnack, a. a. O. 713. Doch nach Conf. August. Art. 2 besteht das peccatum originale keineswegs einfach in dem Unvermögen, Gott zu vertrauen, sondern gleichwerthig in dem: quod omnes homines nascantur sine metu Dei und cum concupiscentia. Auch ist nicht der Zusammenhang mit der Geschlechtslust aufgehoben, sondern die Apologie hebt ausdrücklich aus der deutschen Confession hervor das: „in Sünden empfangen und geboren, das ist von Mutterleib an voll böser Lust", überhaupt die Bedeutung der concupiscentia. Hiermit ist ja doch auch schliesslich Luther's Ansicht von der Ehe in Uebereinstimmung. Das wahre Lebensideal hat im Gegensatz hierzu die Möglichkeit einer ethischen Gestaltung des Trieblebens zur Voraussetzung.

sich genommen hat", zum Kern des Dogma gegenüber den metaphysischen Wesensbestimmungen. Aber eben hierdurch wird der Opferbegriff, dieser dem sittlichen Gefühl härteste Theil des ganzen Dogma, noch entschiedener in den Vordergrund gestellt. Die Einschränkung der zeitlichen und ewigen Seligkeit auf die durch den Opfertod vermittelst des Glaubens Gerechtfertigten und Versöhnten, ein Dogma, das wohl machtvoller und verhängnissvoller in das Fühlen der Menschen eingreift, als jedes metaphysisch geartete, wird einseitiger als je vorher bei Luther festgehalten. Und die nothwendige dogmatisch-metaphysische Voraussetzung dieser ganzen Lehre liegt ja doch in der aus dem sündigen Zusammenhang der ganzen Menschheit losgelösten Natur Christi. Endlich bewahrte Luther's Abendmahlslehre die ganze metaphysische Dogmatik der Gottmenschheit in sich. Alle diese dogmatischen Voraussetzungen sind allerdings in den Dienst einer gemüthsmächtigen Zuversicht des Glaubens gestellt; sie werden hierdurch Theile einer einzigen lebendigen Erfahrung; sie werden der Vernunftreflexion entzogen. Aber sie bestehen fort; die Rechtfertigungslehre selbst existirt nur so lange, als diese ihre dogmatischen Voraussetzungen gelten.

Nun aber wenden wir uns zu dem Neuen in Luther und Zwingli, das über deren Paulinismus und Augustinismus hinausreicht: das innere Fortschreiten der Fassung und Begründung unserer der höheren Ueberzeugungen suchen wir zu ergreifen.

Das griechische Christenthum war in der Bildlichkeit anschaulichen Denkens verblieben. Sein intelligibler, transscendenter Kosmos war das Gegenbild des anschaulich gegebenen Kosmos. Seine Transscendenz überschritt nirgend das anschauliche Denken. Es lebte in dem übersinnlichen Schauspiel der Trinität, der ewigen Zeugung und einer Welt von göttlichen Kräften. Das römische Christenthum war regimental. Der römische Geist konnte den religiösen Process nur als an ein neues geistliches Imperium gebunden denken. Das höhere Leben floss von Gott her nur in der von diesem Gottesstaat geregelten Ordnung und Disciplin auf die Christen nieder. Die Fides implicita war der Gehorsam von Unterthanen. Erst bei den nordischen Völkern tritt der religiöse Process in die

Unsichtbarkeit. Er erfasst seine völlige Verschiedenheit von den anschaulichen Denkvorgängen, wie sie in den Formeln und Beweisen des griechischen Dogma wirksam sind, und er löst sich von dem äusseren Apparat von Mitteln, Disciplin und Werken in einem Gehorsam heischenden geistlichen Imperium los, wie dieser von dem römischen Herrschergeiste geschaffen worden war. Indem Luther dies vollbringt, schliesst in ihm vollends die tiefste Bewegung des Mittelalters, das franziskanische Christenthum und die Mystik ab, und zugleich beginnt in ihm der moderne Idealismus. In der franziskanischen und mystischen Bewegung hatte sich die gänzliche Loslösung des religiösen Vorgangs von allem egoistischen Interesse des Menschen vollzogen. Es musste einmal diese tief wahre, obwohl nur die Eine Seite des religiös sittlichen Processes enthaltende Gemüthsverfassung bis in ihre letzten Consequenzen entwickelt werden. Luther, eines Bergmanns Sohn, in nordischen Bergen, ein Mönch in Nebeln, Schnee und Unbildlichkeit der Natur, ohne einen Schimmer von Kunst in seiner Seele, auch ohne ein stärkeres Bedürfniss nach Wissenschaft, nichts als Unsichtbarkeit alles Höheren um sich, Unbildlichkeit höherer Kräfte und Kraftverhältnisse: Er erst hat den religiösen Process ganz losgelöst von der Bildlichkeit des dogmatischen Denkens und der regimentalen Aeusserlichkeit der Kirche.

Leben ist ihm das Erste. Aus dem Leben, aus den in ihm gegebenen sittlich religiösen Erfahrungen stammt ihm alles Wissen über unser Verhältniss zum Unsichtbaren und bleibt daran gebunden. Und so tritt das intellektuelle Band des Kosmos, das die Vernunftwesen an die Weltvernunft bindet, zurück hinter den moralischen Zusammenhang.

Und blieb auch Luther ablehnend gegenüber dem religiös universalistischen Theismus, unter der Deckung seiner nominalistischen Voraussetzungen: um so entschiedener ergriff der Voranschreitende das Lebensideal der Zeit: überall umgab es ihn: er erfasste es im höchsten Sinne: der innere Glaubensvorgang hat seinen Ausdruck und seine Wirkungssphäre in der Gestaltung der ganzen äusseren Ordnung der Gesellschaft. Wie schrumpfte ihm später dies Ideal ein!

Von dieser Position aus entwickelt der im Oktober 1520 deutsch und lateinisch veröffentlichte Traktat von der Freiheit eines Christenmenschen die Summe eines christlichen Lebens, d. h. den religiösen Process, wie er Luther's Christenthum damals ausmacht. Der Mensch ist in dem religiös moralischen Process als dem Mittelpunkt seines Seelenlebens frei. Mit stoischer Energie erklärt Luther von der Gefangenschaft des Leibes, der Krankheit und dem Schmerz: keines „dieser Dinge reiche bis an die Seele, sie zu befreien oder zu fangen". Und mit dem Idealismus eines Carlyle oder Fichte bezeichnet er heilige Kleider, heilige Orte, Umgang mit heiligen Dingen als gänzlich gleichgültig [19]). Der religiöse Process ist in seinem Kern ein Unsichtbares, dem Verstande ganz Unzugängliches: der Glaube [20]). Die Gegenwart des göttlichen Wortes in der gläubigen Seele ist eine unzerlegbare Erfahrung, deren Kennzeichen die Zuversicht auf Gott ist. „Allein das Wort und Glaube regieren in der Seele. Wie das Wort ist, so wird auch die Seele von ihm: gleich als das Eisen wird glutroth, wie das Feuer, aus der Vereinigung mit dem Feuer [21])." Dieser wirksamste, sprachgewaltigste Schriftsteller unserer Nation trug nun aber zugleich einen Dichter in sich. Mit einer einzigen Kraft der Innigkeit und der herzlichen Poesie kleidet er seine christliche Erfahrung in Symbole. „Ist nun das nicht eine fröhliche Wirthschaft, da der reiche, edle, fromme Bräutigam Christus die arme verachtete böse Seele zur Ehe nimmt [22])?" „Wer mag nun ausdenken die Ehre und Höhe eines Christenmenschen? Durch sein Königreich ist er aller Dinge mächtig, durch sein Priesterthum ist er Gottes mächtig [23])." In diesem Vorgang ist zunächst jenes harte Verhältniss der Erbsünde zu der Rechtfertigung vor Gott durch den Glauben vermittelst

[19]) Freiheit § 3—4.

[20]) Die Funktion des Geistes ist: „unbegreifliche, ewige, unsichtbare Dinge zu erfassen." Magnifikat 1521. — Im Verhältniss zum Glauben kann nach dem „Sermon" auch die Liebe als das Erste gefasst werden. „Denn ich möchte Gott nicht trauen, wenn ich nicht gedächte, er wolle mir günstig und hold sein, dadurch ich ihm wieder hold und beweget werde, ihm herzlich zu trauen."

[21]) § 10.

[22]) § 12.

[23]) § 16.

des Blutes Christi enthalten, welches Luther in Paulus und dem Augustinismus um sich vorfand und seinem grossen Grundgedanken von der Selbstherrlichkeit der gläubigen Person unterordnete. Es ist aber in ihm zugleich auch der tiefere und ursprünglichere Begriff einer Formirung der Seele nach Gott enthalten, der aus den Evangelien und der Mystik stammt[24]). Hieraus ergiebt sich das Verhältniss von Glaube und Werk. „Wie die Bäume müssen eher sein denn die Früchte, und die Früchte machen nicht die Bäume weder gut noch böse, sondern die Bäume machen die Früchte, also muss der Mensch in der Person zuvor fromm oder böse sein, ehe er gute oder böse Werke thut[25])“ „Also fliesset aus dem Glauben die Liebe und Lust zu Gott, und aus der Liebe ein freies, williges, fröhliches Leben, dem Nächsten zu dienen umsonst[26]).“

Die nächste Consequenz dieser Lehre von dem ganz unsichtbaren und innerlichen Vorgang des Glaubens ist die königliche Freiheit des Christenmenschen und das allgemeine Priesterthum. Diese Freiheit ist nicht nur die äussere von der kirchlichen Disciplin, sondern auch die innere von der ganzen Macht der Welt: übereinstimmend mit dem stoischen Begriff von der Freiheit. „Ein Christenmensch wird durch den Glauben so hoch erhaben über alle Dinge, dass er derselben Herr wird geistlich, denn es kann ihm kein Ding schaden zur Seligkeit. Ja es muss ihm alles unterthan sein und helfen zur Seligkeit.“ Die Freiheit des „innerlichen Menschen“ und seine Herrschaft über alle Dinge besteht darin, dass jedes Ding ihm zum Gut wird und er doch keines bedarf[27]). Die Christen sind sonach alle durch ihren Glauben independent. Das Priesterthum ist allgemein. Das geistliche Amt ist nur ein Amt, ein Dienst, eine „Schaffnerei“, und die „weltliche, äusserliche, prächtige, furchtbare Herrschaft“, welche daraus geworden ist, muss verworfen werden[28]).

---

[24]) § 6 und im lateinischen Text, Opp. I 235. Vergl. in Bezug auf die Verneinung des einzelnen zeitlichen Vorgangs, welche an die Fassung Kant's erinnert, die andere Stelle, Opp. II 327.

[25]) § 23.

[26]) § 27.

[27]) § 15.

[28]) § 17.

Der Sermon von den guten Werken wird von Luther selbst als zusammengehörig mit dem von der Freiheit angesehen[29]). Das Verhältniss des Glaubens zu den guten Werken wird in diesem Sermon als das der Gesundheit des ganzen Leibes zu dem Wirken der einzelnen Gliedmassen dargestellt. „Das Leben ruhet nimmer". Die Menschennatur ist immer Aktion: so muss beständig aus dem Glauben das Werk hervorgehen[30]). Die Werke entspringen aber von selber aus dem Inhalt des Glaubens, da der Gläubige in diesem „Christum in sich bildet"[31]). Das Werk des Glaubens allein reichet bis zu Gott[32]). Und hier tritt uns nun das gestaltende Princip der socialen Moral Luther's entgegen. Aus dem Glauben folgt als dessen Aeusserung, „das Werk Gottes wirken in der Welt". Gott „will mit und durch uns sein Werk wirken"[33]). Und nun entwickelt Luther aus dem Reichthum seiner inneren Erfahrung, anschliessend an die zehn Gebote, das gestaltende Wirken des Gläubigen in der Welt. Luthers Macht über die Deutschen beruhte auf den lebendigen Kräften von Umgestaltung der vorhandenen Gesellschaft, welche aus seiner neuen Art das Christenthum aufzufassen erwachsen sind. In einer willensmächtigen, erfinderischen, tiefsinnigen Generation, welche unter neuen Bedingungen stand und diesen gemäss die abgelebten Ordnungen der Kritik des gesunden Verstandes unterwarf und die Verfassung des Reiches endlich ordnen wollte, stand er allen voran. Zumal seine furchtlose Stellung zu den herrschenden Gewalten gewann ihm mehr als irgend etwas alle Besseren. „Es ist leicht zu fechten wider das Unrecht, das Päpsten, Königen, Fürsten, Bischöfen und anderen grossen Hansen widerfährt. Hier will ein Jedermann der frömmste sein." „Wo aber einem armen und geringen Menschen etwas widerfähret, da findet das falsche Auge nicht viel Geniess, siehet aber wohl die Ungunst der Gewaltigen; darum lässt er den Armen wohl ungeholfen bleiben." „Siehe das wäre wohl viel guter Werke vorhanden. Denn das

---

[29]) Brief an den Freiherrn von Schwarzenberg 1522.
[30]) W. Erl. A. Bd. 20 S. 206. 207.
[31]) Ebds. S. 212.
[32]) Ebds. S. 213.
[33]) Ebds. S. 227.

mehrere Theil der Gewaltigen, Reichen und Freunden thun Unrecht, und treiben Gewalt wider die Armen, Geringen und Widerparten; und je grösser, je ärger[34])."

Hier greift nun aber wie ein neuer Ring in einer Kette in den Zusammenhang die praktisch mächtigste Schrift Luther's ein. An den christlichen Adel deutscher Nation, von des christlichen Standes Besserung, 1520. Sie handelt von dem Träger der Umgestaltung der deutschen Gesellschaft und von den Hauptmassregeln für eine solche Umgestaltung. Der Träger eines sozialen Wirkens, wie es aus der vertieften religiösen Sittlichkeit sich ergiebt, ist in der politischen Organisation der Gesellschaft gegeben. Der „innere Mensch", die Unsichtbarkeit des religiösen Processes in ihm, seine Freiheit enthalten in sich keine Verhältnisse von Gewalt und Gehorsam in einem kirchlichen Ganzen: nur der politische Verband ermöglicht die Organisation des sozialen Wirkens. So wird dieser Verband zum Sitz alles Wirkens für das Werk Gottes in der Welt. Die Sphäre der Werke des Glaubens ist die weltliche Gesellschaft und deren Ordnung. Mit diesem Satz ist erst die völlige Auflösung jedes Gedankens von kirchlicher Werkthätigkeit erreicht. In ihm gelangt der harte Kampf Luther's gegen die „Officialbuben", gegen „die heiligen Gleisner", gegen Pomp, Macht und Menge der guten Werke, gegen all die „heiligen Kleider" erst zum Abschluss. In ihm tritt einer der grössten organisatorischen Gedanken, die je ein Mensch hatte, in die Geschichte. Dass es doch Luther nicht gelang, ihn in seiner Reinheit durchzuführen! Der mittelalterlichen Lehre von den beiden Reichen, dem weltlichen und geistlichen, tritt nun der reformatorische Satz gegenüber: „Christus hat nicht zwei noch zweierlei Art Körper, einen weltlich, den anderen geistlich. Ein Haupt ist er, und Einen Körper hat er"[35]). Die weltliche Gewalt ist „gleich mit uns getauft", d. h. sie wird ebenfalls von christlichen Personen geübt, sie ist sonach ebenfalls „geistlichen Standes". Da sie nun nach göttlicher Anordnung mit Zwang ausgestattet ist, so erhält durch sie die christliche Gesellschaft des deutschen Volkes

---

[34]) Ebds. S. 225 f.

[35]) An den Adel, in der „Niederlegung der ersten Papiermauer", am Anfang.

ihre Organisation. Diese umfasst alle sozialen Thätigkeiten. „Schuster, Schmied, Bauer hat jeglicher seines Handwerks Amt und Werk, mit diesem soll jeder dem anderen nützlich und dienstlich sein, in Einer Gemeinde ist also vielerlei Werk gerichtet. Leib und Seele zu fördern: wie die Gliedmassen des Körpers alle eins dem anderen dienen".[36]) Eben solches Amt und Werk für das Ganze vollbringen nun auch die zu kirchlichen Leistungen Beauftragten, vom Bettelmönch bis zum Papst. Und die Staatsgewalt beherrscht gleichmässig alle Aemter und alles Wirken. „So soll man ihr Amt lassen freigehen, ungehindert, durch den ganzen Körper der Christenheit." Indem sie nun aber von den neuen Ideen erfüllt ist, welche doch mit der ganzen Veränderung des europäischen Geistes in Zusammenhang stehen, muss sie der Träger und das Organ von Reformen auf kirchlichem wie weltlichem Gebiete werden. Im Namen des neuen christlichen Geistes fordert Luther eine Umgestaltung der deutschen Gesellschaft in ihren weltlichen und kirchlichen Ordnungen. Dies war die Zeit, in welcher die Worte dieses deutschesten Menschen bald in jeder deutschen Brust nachklangen, und Alles was die Nation vom Reiche und seinem Regiment ersehnte mit Luther's Reform im Einverständniss erschien. Papstgewalt, Cardinäle, geistliches Recht, Annaten, Kaufgelder für das Pallium werden von Luther verurtheilt; überhaupt die Abführung von so viel deutschem Geld nach Rom; wer aus Rom kommt, eine dotirte Stellung sich übertragen zu lassen, sollte ins Wasser geworfen werden; keine Bestätigung eines geistlichen Amtes darf aus Rom eingeholt werden; der Papst soll nur in Glaubenssachen Aufsicht über die Bischöfe führen; überall müsste die schärfste Controle der Finanzgewalt der Kurie stattfinden. Im Kloster zu bleiben oder es zu verlassen, sei in jedes Mönches Belieben, zu heiraten in dem jedes Priesters. Auf weltlichem Gebiete fordert Luther Gesetze gegen den Kleiderluxus, gegen die massenhafte Einführung ausländischer Specereien, den Zinskauf, die grossen Handelsgesellschaften, das alte deutsche Laster unmässigen Fressens und Saufens, die Frauenhäuser: dann all-

---

[36]) Ebds., verkürzt.

gemeine Sorge für den Jugendunterricht. Er verweist auf seine Worte über das Gerichtswesen im Sermon: die Spinnwebe fahen wohl die kleinen Fliegen, aber die Mühlsteine fallen durchhin. Neben dem Krieg erschienen ihm dort als das grösste Uebel die bösen Bestien, als Löwen, Wölfe, Schlangen, Drachen, das sind die bösen Regenten.

Dies waren Luther's Ideen von 1520. Ein neuer Tag schien in ihnen über Deutschland aufzudämmern. Sie entsprangen aus einer Lage, in welcher eine reformirte nationale Kirche unter dem Papste noch möglich erschien. Die Herbeiführung dieser Reform erhoffte Luther damals nicht mehr von einem allgemeinen Concil, wohl aber von dem deutschen Reiche, von Kaiser, Fürsten, Adel und Städten [37]. Als Karl V. damals October 1520 nach Deutschland zu Krönung und Reichstag zog, rief ihm Hutten zu: „Tag und Nacht will ich Dir dienen ohne Lohn; manchen stolzen Helden will ich Dir aufwecken, Du sollst der Hauptmann sein, Anfänger und Vollender, es fehlt allein an Deinem Gebot.“ So bestand im Gemüthsleben der Nation ein inniger Zusammenhang zwischen dem Streben nach einer nationalen, ständischen, starken Reichsregierung, einer inneren Beseelung derselben durch das reine Evangelium und einer Einordnung des neuen Glaubens in sie. Die Denkschrift aus dem Schoos des Wormser Reichstags über die päpstliche Misswirthschaft und die kirchlichen Missbräuche stand schliesslich doch auf gemeinsamem Boden mit Luther's Schreiben an den Adel und mit Hutten's Flugschriften. Wäre eine Verwirklichung dieser Ideen Luther's möglich gewesen? Zu unserem Unglück war unsere kirchliche Reichspolitik von den auswärtigen Verhältnissen zwischen dem Kaiser, dem französischen König und dem Papste bedingt.

Nun trat aber Zwingli neben Luther.

In Zwingli vollzog sich dieselbe Umgestaltung des Christenthums in die selbständige Innerlichkeit der im Willen einheitlichen Person. War in ihm nicht dieselbe trotzigfeste Originalität, so stand er eben darum mit der ganzen geistigen Bewegung der Zeit

---

[37]) Sermon W. 20, 267.

in umso klarerem Einverständniss. Er nahm den religiös universellen Theismus und das von diesem bedingte Lebensideal auf das entschiedenste in den Zusammenhang des ächten Evangeliums auf, wie er dieses im Sinne des verbreiteten Augustinismus verstand, der ihn auf Paulus zurückführte. Eine erfrischende, männliche Gesundheit lebt in dem wohlgestalteten, heiteren, in seinem republikanischen Staatswesen tapfer wirkenden Manne, und strömt überallhin von ihm aus. In der reinen Luft der hohen Alpen erwachsen, in einer wohlhabenden Familie vom thätigsten und heitersten Gemeinsinn: fast noch als Knabe schon von dem Humanisten Wölflin und dem Theologen Wittenbach mit dem herzlichen Streben nach dem reinen einfachen Evangelium und zugleich mit der Freude an den grossen Alten erfüllt, sodass er später sagen durfte, was wir mit Luther gemeinsam haben, war schon unsere Ueberzeugung, ehe wir seinen Namen kannten: so ist er ohne inneren Kampf mit hellem männlichem Selbstgefühl dazu fortgeschritten, Zürich von dem katholischen Bischof loszureissen, das reine einfache Evangelium herzustellen, sowie eine Verbesserung der Sitten und der republikanischen Ordnungen der Schweiz hierdurch herbeizuführen.

Auch dem schweizerischen Reformator des Christenthums war der Mittelpunkt seines Glaubens die Zuversicht zu Gott, welche auf die Rechtfertigung durch den Glauben gegründet ist. Nur in der Kontinuität der Ueberzeugungen vollziehen sich die grossen sittlich religiösen Fortschritte. Er war früh in der paulinisch-augustinischen Rechtfertigungslehre durch seinen Lehrer Wittenbach gefestigt worden. Aber inmmitten der dem Augustinismus gemeinsamen Formeln tritt doch als ein ihm eigener Grundzug hervor, dass er Gottes Wirken in allem endlichen Geschehen gewahrt und auch der gläubige Mensch ihm eine aktive Kraft, ein Werkzeug Gottes ist. Dass vor Allem die Menschwerdung des Sohnes Gottes und sein Tod im Zusammenhang eines Rathschlusses steht, der mit der Schöpfung eines Menschen, der sündigen musste, begann, und seinen Mittelpunkt in der Offenbarung des Wesens Gottes, nämlich seiner Gerechtigkeit und Güte an die Menschen hatte. Alsdann dass in diesem nothwendigen Zusammenhang der Erlösung jeder einzelne durch die Gnadenwahl zum Glauben determinirt wird. Endlich dass dieser Gläubige

durch die Gnadenwahl zum Werkzeug Gottes, der mit seinem Zweckwirken als das Gute die ganze Welt erfüllt, unfehlbar und ohne Möglichkeit des Rückfalls wird. Eine grandiose Willensstellung! Indem sie den Menschen aller Wahlfreiheit beraubt, giebt sie ihm doch zugleich den höchsten Werth, erfüllt ihn mit einem unermesslichen Selbstbewusstsein und mit der Zuversicht, das bewusste, willentliche und darum freie, von Gott gehaltene Organ des göttlichen Wirkens in der Welt zu sein. Eine lange ernste Reihe heroischer Naturen bis zu Cromwell steht unter dem Einfluss dieser Willensstellung.

Diese evangelische Willensstellung ist aber bei Zwingli in Zusammenhang mit philosophischen Ideen, die er in Plato und und seinem geliebten Seneca fand und für die ihm weiter die Humanisten von der Florentiner Academie und Pico ab bis auf Erasmus, unter ihnen Pico voran, leitend gewesen sind[38]. Das Band, welches die beiden Ausgangspunkte Zwingli's von Anfang verknüpfte, liegt in der Fassung der Aufgabe der Philosophie bei Seneca und bei Pico. Bestimmte doch auch Seneca die Philosophie als Studium virtutis, war ihm doch ihr Ziel, durch die Vertiefung in das Allwirken Gottes, welcher Inbegriff des Guten ist, so-

---

[38]) Zeller, Zwingli 1853, bes. S. 41 hat auf den Einfluss der Stoiker auf Zwingli mit Recht hingewiesen. Sigwart hat die schöne Entdeckung gemacht, dass insbesondere die Gotteslehre Zwingli's durch Pico von Mirandola bedingt ist (Sigwart, Zwingli 1855, Einleitung). Wenn nun Ritschl, Lehre von der Rechtfertigung S. 151 ff. Zeller vorwirft, „er wolle bei den Reformatoren in erster Linie eine Lehre von der Rechtfertigung entdecken," als ob „die Erkenntniss der reformatorischen Bedeutung von Zwingli und Luther schon durch die Darstellung und Vergleichung ihrer theologischen Systeme erschöpft wäre": so hätte Zeller's Abhandlung Jahrb. 1857 ihn von der Irrthümlichkeit dieser Voraussetzung überzeugen müssen. Das aber, was Ritschl wirklich von seinen Vorgängern trennt, die Aussonderung eines innerkirchlichen Bezirks leitender kirchlicher Personen, die Loslösung dieser Personen vom allgemeinen Zusammenhang der Ideen und die ausschliessende Erfassung der religiösen und kirchlichen Kontinuität in ihrer Arbeit, ist, so höchst fruchtbar auch die Durchführung seines Gesichtspunktes in Fortsetzung des nächstverwandten Neander, der aber für die Organisation in der Kirche und ihrer Lehre zu wenig Sinn hatte, und in Ergänzung der anderen Dogmenhistoriker sich erwiesen hat, doch mit der unbefangenen Interpretation der religionsgeschichtlichen Thatsachen nicht in Einklang.

wie in der freiwilligen Hingabe an ihn, zur beata vita, der Seligkeit zu gelangen[39]. Vermögen wir auch nicht das Verhältniss der bildenden Kräfte in seinem reformatorischen Bewusstsein abzumessen: im Interesse einer wahrhaft geschichtlichen Betrachtung der Reformation muss anerkannt werden, welche durchgreifende Bedeutung der religiös universalistische Theismus für die freiere Gestaltung der reformirten Glaubensstellung gehabt hat. Gott ist Zwingli, im Geiste und vielfach mit den Worten Pico's, panentheistisch das alleinige Sein, das allumfassende Gut oder Gute: summum bonum. Da es nur Ein Unendliches giebt, folgt nothwendig, dass nichts ausserhalb desselben ist. So ist das Sein des Universums der Dinge das Sein Gottes selbst. Zwingli kann sich die Formel der Eleaten aneignen „Alles sei Eines". Bewegte sich etwas aus eigner Kraft, so würde es die Kraft der Gottheit einschränken[40]. Daher hat Plinius Recht, die Natur sei Gott. In Gott ist also alles Endliche gesetzt und determinirt. Die „menschliche Weisheit von dem freien Willen" ist uns von den Heiden eingeflösst. Aus der folgerichtigen panentheistischen Nothwendigkeitslehre ergiebt sich die Determination des Menschen zum Fall wie zum Glauben. Die Gnadenwahl, die vor dem Glauben stattfand, ist nicht dessen Folge, sondern sein Grund[41]. Und die Theodicee liegt so auch hier nur im Zusammenhang des göttlichen Weltplanes. Die stoische Lebensstimmung, an der Lektüre Senecas genährt, drückt sich in dieser Begründung der sittlichen Freiheit auf einen panentheistischen Determinismus aus. Indem der Mensch sich dem göttlichen Willen unterwirft, wird er von allem Aeusseren unabhängig. So zweifelt Zwingli nicht, dass auch

---

[39]) Aus unzähligen Stellen hebe ich hervor epp. mor. 89, 108, dann 16, 110 de providentia vielfach, besonders I, 4 ff. Für die Freiheit des Christenmenschen bes. de vita beata 4 ff. — Ueber Pico's Auffassung der Philosophie Sigwart, Zwingli S. 16.

[40]) Quum unum ac solum infinitum sit, necesse est, praeter hoc nihil esse. — Esse rerum universarum esse numinis est. — Si quicquam sua virtute ferretur aut consilio, jam isthic cessaret sapientia ac virtus nostri numinis. Zwingli, providentia 85 ff.

[41]) Electio non sequitur fidem, sed fides electionem sequitur. Qui enim ab aeterno electi sunt, nimirum et ante fidem sunt electi. Fid. rat. IV 7 in.

Heiden wie Sokrates und Seneca zum ewigen Leben erwählt worden sind.

Dieser allgemeinen Determination durch Gott entspricht eine universelle Offenbarung Gottes. Religion ist Zwingli das Vertrauen des Kindes zum Vater, dass dieser Sorgen, Uebel und Böses zum Besten wenden werde[42]). Offenbarung ist ihm die innere Erleuchtung durch Gott, die diesen erkennen und nach seinem Willen leben lehrt. Diese Offenbarung ist an nichts Aeusseres gebunden, und sie ist nicht durch die Grenzen der Christenheit eingeschränkt. Haben heidnische Autoren wahr geredet, so hat Gott es ihnen eingegeben, sonst wäre es nicht wahr[43]). Aussprüche des Plato und Seneca sind göttliche Orakel. Diese Heiden haben aus dem Quell Gottes oder der Natur geschöpft. Seneca zumal mag unter den heiligen Schriften citirt werden[44]). Moses, Paulus, Plato und Seneca stehen als Zeugen bei ihm nebeneinander. Alles Wahre, Heilige, Gültige ist göttlich. „Wer die Wahrheit ausspricht, redet aus Gott.“

Zwingli hebt weiter entsprechend seinem energischen Gottesbewusstsein, seiner Zuversicht der Gnadenwahl, seinem Glauben an die universelle Offenbarung Gottes viel entschiedener als die deutsche Reformation die ausschliessliche Kausalität Gottes in dem religiös sittlichen Process und dessen hieraus folgende Innerlichkeit hervor. In dem grossen Bewusstsein der Macht Gottes und des Glaubens hat er auch diejenigen äusseren Hilfsmittel des religiösen Leben, an denen Luther's menschlich und ästhetisch reicheres und beweglicheres Gemüth noch hing, verworfen. Nichts als Innerlichkeit, Unsichtbarkeit, Wort, Leben, Energie in dieser

---

[42]) Ea igitur adhaesio, qua Deo, utpote solo bono, quod solum aerumnas nostras sarcire, mala omnia avertere aut in gloriam suam suorumque usum convertere scit et potest, inconcusse fidit eoque parentis loco utitur, pietas est, religio est. De vera et falsa rel. 1525. S. 50.

[43]) Quod si quidam de hoc quaedam vere dixerunt, ex ore Dei fuit, alioqui verum non esset. De vera et falsa rel. 1525. S. 9 f.

[44]) Peregrinum testimonium si adduxero, non protinus ad cujusvis damnationem consternabor, qui nondum perdidicit, literas tum sacras rite adpellari, quum nuncient, quid sancta, pura, aeterna et infallibis mens sentiat. Provid. 93.

lichten, schlichten, hellen Kirche. Wie er fest auf den Bekenntnissen der alten Kirche und der auf sie gegründeten paulinisch augustinischen Rechtfertigungslehre stand, waren ihm Trinität und Menschwerdung die beiden Grundlagen seines ganzen Glaubenslebens. Doch schon in der Menschwerdung überwiegt ihm das sich Aufschliessen der Gerechtigkeit und Güte Gottes. Und bei jeder Erörterung der Trinität gilt es ihm vor Allem, die Einheit des göttlichen Wesens festzuhalten. So ist es tief im Geiste der Kirche Zwingli's begründet, dass aus ihr die Unitarier hervorgegangen sind. Da der Geist oder das innere Wort allein den Glauben erwirkt und ihn auch dort erwirken kann, wohin kein Buchstabe der Schrift gedrungen ist, so wird durch den Geist allein die Schrift aufgeschlossen und ausgelegt. Der christliche Geist in Zwingli lehnt so ein ganzes neutestamentliches Buch, die Apokalypse, ab. Die Beimischung menschlicher Schwäche in der Gemeinde macht die Normirung durch die Schrift erforderlich. Schärfer als Luther gegen die kirchliche Tradition, selbst gegen das Herzliche, Gemüthvolle in ihr, neigt sich Zwingli der Regel zu, dass nur was von ihr durch das innere Wort und die Schrift bestätigt ist, fortexistiren soll. „Der Gloub oder die Salbung empfindt in jr selbs, dass uns Gott mit sinem Geist inwendig sicheret; und dass alle die üsserlichen ding, die von ussen in uns kummend, uns nüts mögend anthun zu der rechtwerdung[45])." Der Geist ist selbst Kraft und Wirken: er bewegt Alles: wie sollte er ein Vehikel bedürfen[46])? Den Sakramenten muss Zwingli die übernatürliche Wirkung, sonach auch die übernatürliche Beschaffenheit absprechen: sie sind Zeichen, Symbole. Gottesdienstliches Gepränge, Anrufung der Heiligen, Bilder von Christus oder Heiligen in den Kirchen ziehen das Gemüth ab von dem Unsichtbaren, von der ganz innerlichen aktiven Kraft Gottes in uns.

Diese ganze Welt von Innerlichkeit, Unsichtbarkeit, Wort, Leben, von Seele zu Seele in den bildlosen, dem Wort gewidmeten Bet- oder Predigthäusern sich mittheilend, wird nun aber sichtbar

---

[45]) Fründlich Verglimpfung. 1527 B IV.

[46]) Fidei ratio IV, 10.

und wirksam in den Willenshandlungen der Christen in der Welt und der Gestaltung der menschlichen Gesellschaft nach dem christlichen Ideal. Und hier allein wird sie es. Das neue religiös sittliche Lebensideal, das dem Weltwirken zugewandt ist, spricht sich entschiedener noch als bei Luther in dem von Zwingli geschaffenen Lebenszusammenhang aus, nach welchem der Glaube eine aktive Kraft ist, diese Kraft die Regel ihres Wirkens in dem Sittengesetz hat, und vermittelst ihrer der Mensch zum Werkzeug Gottes in dessen Weltwirksamkeit wird. Das Gesetz ist der Ausdruck des Wesens Gottes, und so ist es als Bestandtheil der frohen Botschaft oder des Evangeliums in den Glauben eingeschlossen. Der gesetzliche Charakter der reformirten Religiosität, ihre durch ihn bedingte grössere Werthschätzung des alten Testaments und ihre Handhabung der Kirchenzucht treten an ihr überall, in England, Schottland, Nordamerika hervor. Zugleich eine grossartige Energie in der Gestaltung der menschlichen Gesellschaft nach den Principien des Glaubens, des Sittengesetzes, der Schrift: eine wahrhaft sociale Ethik.

Nun macht sich aber hier doch nur um so entschiedener bei Zwingli und den Reformirten eine schon bei Luther wahrgenommene Schwierigkeit geltend. Zwar wird in dem Begriff des Reiches Gottes und seiner wirksamen Glieder eine soziale, die Gesellschaft gestaltende Sittlichkeit gefordert. Aber gerade der religiös einzige Inhalt der Evangelien enthält doch nicht die erforderlichen teleologischen Principien für die Gestaltung der menschlichen Gesellschaft. Der nach diesen Principien lebende Christ müsste nicht nur keinen Zins nehmen, sondern sein Eigenthum an die Armen vertheilen, er dürfte weder Eide leisten, noch das Schwert ziehen oder Kriegsdienste leisten. Auch wurden diese Forderungen rings um Zwingli von den Taufgesinnten im Namen des apostolischen Lebens erhoben. Der Ausweg, den Zwingli einschlug, ist oftmals seitdem verfolgt worden. Zwingli unterschied zwischen einer inneren (idealen) Ordnung der Gesellschaft, die zwischen wahrhaft Heiligen stattfinden könne, und einer äusseren, welche durch unsere Sünden geboten ist. Zumal die Eigenthumsrechte sind an sich unvollkommener als die Gemeinsamkeit des Be-

sitzes, aber in dieser Welt voll Eigennutz sind sie unentbehrlich und wir können uns nur durch Wohlthätigkeit dem vollkommenen Zustande nähern[47]). Dieser Ausweg führt nicht überall zum Ziele. Das Eigenthumsrecht sichert ihre natürliche Sphäre eben jener aktiven Energie unseres Willens, in welcher wir der thätigen göttlichen Kraft auch nach Zwingli ähnlich sind. Der Muth des Handelns, der sich in der Wehrhaftigkeit ausdrückt, ist keine Unvollkommenheit, verglichen mit dem Muth des Duldens, sondern ein Theil des ächt menschlichen Ideals. Das Christenthum hebt eben nur den transcendenten Bezug des Menschen heraus, als verschwände ausser Gott und der Seele alles Wirkliche. Die aus diesem transscendenten Bezug folgenden Begriffe, besonders der von der Brüderlichkeit aller Menschen, von ihrer Gleichheit vor Gott, ihrer Würde durch ihre Gottähnlichkeit können als religiöses Erlebniss nicht überboten werden, ermangeln aber näherer Zweckbestimmungen, die eine Gestaltung des Lebens von ihnen aus ermöglichen würde. So bedarf also die Auffassung der Stellung des Menschen in den Quellen des Christenthums, um die soziale Gestaltung leiten zu können, einer Ergänzung von anderen Gesichtspunkten aus.

Dies bestätigt sich auch durch eine weitere Betrachtung. Darin hat Zwingli die Wahrheit gesehen, dass die Einrichtungen der Gesellschaft in einem christlichen Staatsganzen das Zusammenleben werdender Christen zur Aufgabe haben. Sonach müssen in den leitenden Principien eines christlichen Staates Regeln sein, welche aus diesem umfassenderen Verhältniss entspringen. Auch dies führt auf Principien einer sozialen Moral, in welchen die christlichen Ideen nur einen Bestandtheil bilden. Man kann in dem ausschliesslich transscendenten Bezug der Menschen eine Einseitigkeit des Christenthums finden; man kann die Einseitigkeit aller Religion darin erblicken: jedenfalls haben Luther wie Zwingli vergebens gerungen, das vollere, allseitigere religiös sittliche Lebensideal, von dem sie getragen waren, auszugleichen mit den Quellen des Christenthums. Zwingli war hierin erfolgreicher als Luther. Besonders weil die Ideen

---

[47]) Stellen bei Zeller S. 187.

der Alten und die politische Luft seiner Heimath ihn trieben, die fühlbarste Schranke der apostolischen Zeit zu überwinden. Nie darf die Geschichte Zwingli und der reformirten Kirche vergessen, was sie hierin leisteten. Sie hatten den Muth, auch auf so unzureichenden Grundlagen, trotz all der eben dargelegten Schwierigkeiten, trotz des Unvermögens, diese eben definitiv aufzulösen, für eine Umgestaltung der Gesellschaft und des politischen Lebens aus dem neueroberten christlichen Lebensstande heraus zu wirken. Sie zuerst haben die Sklavenfesseln zerrissen welche die christliche Ueberlieferung von der Cäsarenherrschaft her trug: jene Regel der apostolischen Zeit vom widerstandslosen Gehorsam der stillen Gemeinden im Lande unter einer ihnen gleichsam fremden Obrigkeit. Sie zuerst haben dem neuen christlichen Geiste die Kraft, die staatliche Ordnung zu gestalten, zuerkannt. Sie haben es als die Pflicht der Christen begriffen, mitzuwirken an der Gestaltung der obrigkeitlichen Verfassung. Der Staat bedarf nach Zwingli der im wahren Evangelium enthaltenen höheren Gesinnung: nur der wahre Christ verwaltet ein obrigkeitliches Amt richtig: eine Regierung ohne Gottesfurcht ist Tyrannei: die Absetzung des Tyrannen durch den übereinstimmenden Willen des ganzen Volkes ist berechtigt[48]).

Und hier greifen nun das Vorbild der apostolischen Gemeinden und die schweizerischen Verfassungen rings umher ein, um der reformirten Kirche die Richtung auf eine Gestaltung der politischen Ordnung zum republikanischen Systeme hin zu geben. Erkannte Zwingli in der christlichen Gesinnung die Regel der politischen Gestaltung der Gesellschaft, so ward ihm nun, auf Grund des eben bezeichneten Mangels umfassender Principien sozialer Sittlichkeit, die mit dieser Gesinnung in apostolischer Zeit entstandene Ordnung der Gemeinde zum Vorbild der politischen Ordnung. Ein Anfang von Bewegungen, welche, zumal mitgetragen von dem hinzutretenden naturrechtlichen Gedanken, Europa beinahe zwei Jahrhunderte hindurch erschüttert haben. So wenig sind

[48]) Von Zwingli's Darlegungen sind besonders belehrend de vera et falsa religione 1525, S. 296 ff. und die Predigt von menschlicher und göttlicher Gerechtigkeit 1523.

Ideen blosse Begleiterscheinungen der politischen Veränderungen. Die Selbstregierung des christlichen Volkes ist nun das Ideal der reformirten Christen bis in das Zeitalter Cromwell's und seiner Geiter geworden und dieses Ideal hat an der Umgestaltung des politischen Systems von Europa noch bis zur Revolution von 1688 mitgewirkt.

Fassen wir noch einmal das Grosse in Luther und Zwingli zusammen, wodurch sie damals Alles mit sich fortrissen. Ein neues sittlich religiöses Lebensideal. Ein in das Unanschauliche, Innerliche, Unabhängige umgewandeltes Verhältniss der Person zu dem Unsichtbaren, das sie umgiebt. Sie erfassen den Glauben als einheitliche, zuversichtliche Willensverfassung der Person, gegründet auf ihren realen Zusammenhang mit dem Unsichtbaren: die äussere Disciplin des alten priesterlichen religiösen Processes, die so lange auf der Menschheit gelastet und ihr ganzes Leben umspannt hatte, thuen sie entschlossen von sich. Aus diesem Glauben quillt eine aktive Energie der ganzen Person, deren Funktion das volle Leben in der Welt, die sittliche Gestaltung aller concreten Lebensverhältnisse, ja die Reformation des gesammten bürgerlichen, politischen und religiösen Lebens der Gesellschaft ist. Und so wird ihnen diese religiös, bürgerlich und politisch geordnete Gesellschaft zum Körper des christlichen Geistes: sie verwerfen die mittelalterliche Theilung des Regimentes über die Welt in die beiden Reiche: die abgelebten Ordnungen werden im Namen der tiefen, neu errungenen christlichen Lebensstellung von ihnen überall erschüttert und theilweise zerstört.

Aber fassen wir auch noch einmal zusammen, warum nun aus dieser neuen Willensstellung des Menschen nicht in gerader Linie die erstrebte Neuordnung der kirchlichen, bürgerlichen und politischen Gesellschaft sich ergab. Die neue religiöse Formation enthielt so wenig, als das Christenthum des apostolischen Zeitalters, auf das sie sich stützte, ausreichende Prinzipien zur Gestaltung der Gesellschaft. Eben aus dem apostolischen Christenthum hatte der römische Herrschergeist das katholische Kirchensystem entwickelt. Er hatte für die tiefinnerliche, weltabgewandte Lebensstellung so eine wirksame Organisation angestrebt, durch welche sie die Herr-

schaft über die Welt gewönne. Ein ungeheurer Widerspruch! Derselbe musste sich in der Verweltlichung dieser geistlichen Organisation geltend machen. Er ward im Innern derselben von den tiefsten Geistern jeder Zeit tragisch empfunden. Die Reformation hebt ihn auf. Aber wird sie nun vermögen, aus sich heraus eine Ordnung der Gesellschaft zu gestalten, die ihr entspricht?

Zunächst erzittert unter dem Einfluss der neuen Ideen der ganze Boden des alten Reiches nördlich bis in die Niederlande und südlich bis in die Schweiz. Gewiss, so wenig als die Ideen der französischen Aufklärung die Revolution hervorgebracht haben, sind durch Luther's und Zwingli's Predigt und Schriften die Bauernkriege und die täuferischen Aufstände herbeigeführt worden. In dem einen wie in dem anderen Falle war es ein unerträglicher Druck, der die revolutionären Kräfte entband. Aber in jedem der beiden Fälle haben die neuen Ideen der Bewegung ein höheres Recht mitgetheilt und ihr die Bahn gewiesen. In dem ersteren Falle überwog in der Bewegung der Kampf um die geistige Selbständigkeit, welchen die Laien gegen die geistliche Klasse führten. In dem anderen Falle überwog der Kampf um die politische Freiheit, welchen das Volk gegen die Fürsten und den Adel führte. In beiden Fällen sind dann unter Berufung auf diese leitenden Ideen Eingriffe in das bestehende Recht ohne Zahl vollzogen worden. Die Reformation kann in Bezug auf die Gewaltakte, die damals in ihrem Namen begangen wurden, auf die krankhaften Zuckungen, die in ihrem Gefolge auftraten, weder einfach verantwortlich gemacht, noch einfach freigesprochen werden. Auch wirkten in diesen revolutionären Vorgängen nicht allein die schlimmen Eigenschaften der menschlichen Natur, die überall auftreten, wo die gewohnten Regeln der Geschäftsführung versagen, der einförmige Gang bürgerlichen Lebens durch das Ausserordentliche unterbrochen wird, Verbannte von Stadt zu Stadt ziehen, rechtlos gewordene Existenzen, wie hier entlaufene Mönche und brotlose Priester auftreten. In den Grundsätzen des neuen Evangeliums selbst lagen erhebliche Gründe für die Ausschreitungen. Diese Grundsätze waren sehr verschiedener Deutung fähig. Sie wurden in Augsburg anders gefasst, als in Basel und in Zürich

anders als in Strassburg. Und unzählige Schattirungen derselben bekämpften einander, zumal in den Reichsstädten. Sie riefen grenzenlose Erwartungen hervor. Aber sie enthielten, wie wir sahen, kein zureichendes Princip, die erhoffte Neuordnung der Gesellschaft in festen Grenzen zu gestalten.

Die neu errungene Lebensverfassung hatte das Christenthum des apostolischen Zeitalters überschritten. Sie fand also in dem Beweis aus der Schrift keine zureichende Grundlage mehr. Sie stand mit dem Neuen in sich auf der Macht und dem Recht der religiösen Erfahrung. Sie hatte mit dem Satze, dass der lebendige religiös sittliche Process des Glaubens nicht etwa nur der Erkenntniss des Unsichtbaren und seiner Bezüge zu uns vorausgehe, sondern eben dies lebendige Wissen in sich fasse, das dann keiner weiteren Aufklärung fähig sei, die Grenzen des bisherigen metaphysischen Standpunktes überschritten. Aber Dunkelheiten umgaben sie nun ringsum. Welches ist das Verhältniss des inneren Wortes zu der dogmatischen Symbolschrift, in welcher die dogmenbildenden Concilien es fixirt haben? In welchem Umfang sind neben den religiösen Formen unseres Bewusstseins vom Unsichtbaren die philosophischen berechtigt? Muss man nicht von der christlichen Gestalt des höheren Lebens auf die Bedingungen derselben in der immer gleichen Menschennatur, in der Psychologie, Selbstbesinnung, Erkenntnisstheorie zurückgehen? Andererseits ergänzende Principien für die Gestaltung der Gesellschaft aus den anderen Kultursystemen derselben entnehmen? Fragen, von denen die Aufklärung und Begränzung dieser neuen subjectiven Lebensverfassung abhing. Noch war die ungeheure Macht subjectiver Selbstgewissheit und Lebenszuversicht in diesem neuen Standpunkt nicht mit der entsprechenden klaren Reife und Gestaltungskraft verbunden. In der protestantischen Gemeinde lag das Princip des inneren Wortes mit dem der Schrift im Streit: die Evangelien mit Paulus: das apostolische Leben mit den Menschen wie sie sind: das christliche Ideal mit der Staatsraison: vor Allem doch das Wort der Bibel mit der in der Reformation fortgeschrittenen Gestalt des religiösen Lebens.

Und nun trat ein neues Moment allgemeiner Unsicherheit, revolutionären Ringens hinzu. In derselben Zeit, in welcher die

neuen Ideen überall in Deutschland siegreich vordrangen, war die einheitliche Aktion des Reiches in Bezug auf dieselben gelähmt.

Ebenso verschärfte sich in der Schweiz der Gegensatz zwischen den Urkantonen und den protestantischen Bezirken und erschien unüberwindlich; auch hier rang man vergeblich nach einer einheitlichen Regelung der Reform in dem Ganzen der Eidgenossenschaft. Die einheitliche Leitung der grossen Bewegung war nicht herbeizuführen.

Dies waren die Bedingungen, unter welchen eine Bewegung, in welcher alle fortschreitenden Kräfte vereinigt gewesen waren, die wie ein glühender Lavastrom nach allen Seiten sich ergossen und Alles mit sich fortgerissen hatte, etwa seit 1524 zu erstarren begann. Die Kirchenbildung war nun in die Territorien verlegt, das Ideal einer das Reich umfassenden religiösen Reform entwich in nebelhafte Fernen. Für die Anhänger des neuen Glaubens war nach der Verneinung der Autorität von Concilien und Päpsten kein Richter und keine Norm der Auslegung von Schrift und Glaubenserfahrung da. Alle Schwierigkeiten, mit denen der Protestantismus bis heute ringt, waren damals sogleich da. Und in dieser freien Mannichfaltigkeit persönlicher Ueberzeugungen hat er doch trotz all dieser Schwierigkeiten sein Leben. Das Nächstliegende wäre gewesen, dass die Bewegung sich mit evangelischer Freiheit in Gemeinde und kleinen Verbänden ausgebreitet hätte. Dies hätte aber die religiöse Gährung permanent gemacht. Es widersprach dem Verhältniss eines religiösen Genius wie Luther zu den glaubesuchenden autoritätsbedürftigen Menschen, wie sie nun einmal sind. Es hätte klare Principien der Fortgestaltung der Gesellschaft in dem evangelischen Glauben vorausgesetzt, denen man sich ruhig anvertrauen konnte. Ich habe dargelegt, dass solche klare Grundsätze aus dem Rückgang auf die Bibel nicht abgeleitet werden konnten. Dem Chaos von Forderungen und Träumen, die auf Grund des ächten Evangeliums von den Täufern, den Spiritualisten in den Städten, den sich erhebenden Bauern auf dem Lande erhoben wurden, trat Luther festen Herzens, doch mit dem äusserlichen und harten Grundsatz vom göttlichen Rechte der mit dem Schwert betrauten Obrigkeit gegenüber, welcher aus dem Dualismus stiller

Gemeinden und einer heidnischen Obrigkeit stammte. Ebenso fehlten dem Protestantismus gemeinsame Grundsätze für die Kirchenbildung, und unvermittelt standen die Ordnung der Kirche aus der Einzelgemeinde, vermittelst der Synoden und durch die obrigkeitliche Kirchengewalt nebeneinander. So entschied Luther's religionsbildende, kirchenbildende Persönlichkeit mit ihrem festen christlichen Gehalt. Er hielt sich an das Nicenum. Er trennte sich von Zwingli. Er sagte sich von Erasmus los. Er überliess die Spiritualisten der Verfolgung. Er gründete in den deutschen protestantischen Territorien seine Kirche.

Die Danaidenarbeit der theologisch-metaphysischen Systembildung begann in dieser Kirche von Neuem. Da sie den religiösen Tiefsinn Luther's in sich barg und diesen nun von Melanchton ab mit der Anerkennung der Alten, dann seit Leibniz mit dem modernen Denken in Verhältniss zu setzen strebte: sind aus diesem Nacherleben der geschichtlichen Standpunkte in ihrer unverkürzten Eigenheit die Geschichtlichkeit des deutschen Denkens, das universalhistorische Verständniss, die Transscendentalphilosophie entstanden. Aber von dieser nun entstehenden Kirche trennten sich Erasmus, Staupitz, Willibald Pirkheimer, Ulrich Zasius, Sebastian Franck und viele andere weniger hervorragende Personen, wie man sie in dem ersten Bande von Döllinger und dann bei Janssen in langem Zuge aufgeführt findet. Dieselbe verengte und verhärtete sich. Und zunächst vollzog sich in Personen, die sich Luther unabhängig gegenüberstellten, sowie in den von Zwingli ausgehenden Kirchen und Sekten, auf Grund des dargelegten intimen Verhältnisses von Zwingli zu der allgemeinen geistigen Bewegung und des von ihm zur Geltung gebrachten Gemeindeprincips, der theologische Fortschritt des 17. Jahrhunderts: an sie schloss sich dann auch die philosophische Bewegung vorwiegend an.

Und zwar sind schon im Zeitalter der Reformatoren aus dem Zusammenwirken der dargestellten geistigen Kräfte die beiden Hauptrichtungen der Theologie entstanden, die sich in den folgenden Jahrhunderten mit der orthodoxen in die Herrschaft theilen sollten: die rationalistische und die speculative oder transscendentale. Die Anfänger dieser beiden Schulen ge-

hörten der deutschen Zunge an, standen aber ausserhalb der Kirche Luther's.

Erasmus ist der Begründer des theologischen Rationalismus. Unter diesem verstehe ich die souveräne Reflexion des Verstandes über den Glaubensinhalt, durch welche dieser in ein Verhältniss von Gott, Christus, Mensch, von freiem Willen und Einwirkungen Gottes, als von lauter einander fremden Selbständigkeiten zerlegt wird. Hiezu tritt dann durchgängig ein starkes Bewusstsein von den Grenzen des Verstandes, welches von Erasmus als sein Skepticismus bezeichnet wird. Dieser theologische Rationalismus entwickelte sich aus der humanistischen Aufklärung, wie sie namentlich von Laurentius Valla und von Ludovicus Vives vertreten wurde. Und sein erstes classisches Werk war die Schrift des Erasmus de libero arbitrio, welche dieser nach längerem Zögern 1524 veröffentlichte. Sie behandelte den Cardinalpunkt der Glaubenslehre Luther's. Dessen Gegenschrift de servo arbitrio erschien im December 1525. Worauf dann wieder Erasmus in Gegenschriften erwiderte, die zu der ersten Darstellung seines Standpunktes nichts erheblich Neues hinzubringen.

Es ist nicht möglich, bei Erasmus das was er in seiner Position, auch in der finanziellen, für erforderlich hielt, von dem zu sondern, was seine Ueberzeugung war. Sicher vermochte Luther dem Vielköpfigen und mit allen Farben Schillernden in diesem Voltaireschen Genie nicht gerecht zu werden, und seine Aeusserungen über ihn gehen fehl, deren schärfste die in den Tischreden ist[49]). „Erasmus ist ein Feind aller Religion und ein sonderlicher Feind und Widersacher Christi, ein vollkommen Conterfeit und Ebenbild Epicuri und Luciani.“ Aber wenn Erasmus von vornherein sein Buch de libero arbitrio dem Richterspruch der Kirche unterwirft, so ist das eine Accommodation des ersten Rationalisten. Diese Accomodation reicht aber weiter. Wenn er die Bibelstellen gegeneinander abwägt und die paulinischen Stellen ganz so gelten lässt als die der Evangelien, so ist die Bevorzugung der Stellen der Evangelien doch merklich: er muss auch gesehen

---

[49]) Tischreden, Förstemann, II 419.

haben, dass hier ein Widerspruch besteht und dass ihm die Stellen der Evangelien günstiger sind. Hebt er doch sonst den Unterschied des allein irrthumsfreien Christus und der zuweilen irrenden Apostel hervor[50]). Die Apokalypse spricht er nicht nur dem Johannes ab, sondern er hat den Cerinth im Verdacht, sie eingeschmuggelt zu haben. Und das Markusevangelium scheint ihm ein Auszug aus dem Matthäus zu sein. In all diesem ist sein enormer Spürsinn auf dem Weg der rationalistischen Kritik. Neben ihm hat Agrippa von Nettesheim in seiner genialen Schrift auf die Mängel unserer Quellenkenntniss des Christenthums hingewiesen: habe doch eine Menge von Evangelien bestanden und sei verloren gegangen. So würde man dem Erasmus Unrecht thun, die Annahme von Gleichwerthigkeit biblischer Stellen nach dem Zuschnitt damaliger dogmatischer Erörterungen bei ihm vorauszusetzen. Er accommodirte sich.

Die Schrift stellt zuerst den leitenden Gesichtspunkt auf, welcher eine vorsichtige praktische Haltung dem Problem gegenüber erforderlich macht. Alsdann erörtert sie den Widerspruch zwischen den biblischen Stellen, welche die menschliche Freiheit behaupten oder voraussetzen und den anderen, welche Gottes ausschliessliches Wirken in dem Beseligungsprocess ausdrücken. Endlich unternimmt sie diesen Widerspruch aufzulösen und die Cooperation der Freiheit und des göttlichen Wirkens festzustellen.

Willensfreiheit definirt Erasmus als die „Kraft des menschlichen Willens, vermöge deren der Mensch sich dem zuwenden kann, was zum ewigen Heil hinführt, oder von demselben abwenden“[51]). „Es kann nun zunächst nicht geleugnet werden, dass in den heiligen Schriften eine grosse Anzahl von Stellen ist, welche den freien Willen des Menschen ganz deutlich zu statuiren scheinen[52]).“ Neben den ganz klaren einzelnen Evangelienstellen hebt er besonders hervor, dass die Vorschriften Christi überhaupt

---

50) Zu Matth. II p. 7. Opp. VI p. 610 B.

51) de lib. arb. 12. 17. Porro liberum arbritrium hoc loco sentimus vim humanae voluntatis, qua se possit homo applicare ad ea quae perducunt ad aeternam salutem, aut ab iisdem avertere.

52) Ebds. p. 27 ff.

Leben und Wirksamkeit verlieren, wenn dem freien Willen keine Kraft gelassen wird [53]). Auf der anderen Seite wird ihm dann schwer, die Beweiskraft der paulinischen Stellen gegen den freien Willen, die er offen anerkennt [54]), wenigstens zu mindern [55]). Die Auflösung dieses Widerspruchs liegt zunächst in der Erkenntniss, dass von der Betonung des moralischen Motivs, zur Selbstthätigkeit anzufeuern und Zutrauen zu erwecken, die Einen Stellen bedingt sind, dagegen die anderen von der Betonung des religiösen Motivs, im demüthigen Gefühl der Abhängigkeit von Gottes Wirken diesem alles Verdienst zuzuschreiben.

Es sind also nur die zwei Seiten desselben Vorgangs, die in diese zwei Classen von Stellen einseitig hervorgehoben werden. Die Existenz des göttlichen Allwirkens leugnet nun Niemand. Aber auch die Thatsache des freien Willens sollte keinem Zweifel unterworfen werden. Erasmus entwickelt das ganz überzeugend und schärft es immer wieder ein: die Begriffe von Vergeltung, Strafe, Verdienst und Gericht sowie die Existenz des Gewissens und der in den heiligen Schriften wie im biblischen Bewusstsein auftretenden Vorschriften, Drohungen, Versprechungen haben allesammt die Freiheit des Willens zu ihrer Bedingung. Ja er zeigt scharfsinnig, dass selbst die specifisch religiösen Begriffe der Hilfe und Unterstützung Gottes, des Verdienstes, des Gebets die menschliche Freiheit fordern. Und Niemand nach ihm hat beredter dargethan, dass die Gnadenwahl denselben Gott, der den Erwählten barmherzig sich erweist, den Ausgeschlossenen gegenüber zu einem grausamen Tyrannen macht. Der Gott, der Gesetze giebt, damit sich erweist, dass der Mensch sie nicht halten kann, ist noch tyrannischer als jener Tyrann von Syrakus, der seine Gesetze gab, um die Uebertreter strafen zu können. Der Beweis, dass der altchristliche Begriffszusammenhang, den die Evangelien geben und der in dem Gewissen der Christen immer wieder erfahren wird, die Freiheit des Willens schlechterdings als Voraussetzung fordert, ist von Erasmus mit siegreicher Kraft Luther gegenüber geführt worden.

[53]) p. 35.
[54]) Ebds. p. 66.
[55]) Ebds. p. 66 ff.

Nun aber entsteht die Frage, wie diese Thatsache sich mit der des Allwirkens Gottes in Einklang bringen lasse: und hier macht sich nun das Unvermögen des Rationalisten, diesem Zusammenhang sein Recht widerfahren zu lassen, geltend.

Es findet eine „Cooperation zu dem untheilbaren Werk“ der Wiedergeburt statt. Und zwar so, dass die Gnade die causa principalis ist, die menschliche Freiheit nur die causa secundaria [56]). Dies wird zunächst damit erläutert, dass dem Feuer eine Kraft zu verbrennen einwohnt und dass diese doch zugleich zu ihrer principalis causa Gott hat, welcher durch sein Wirken im Feuer dessen Brennkraft erhält. Aber durchweg läuft es vielmehr auf das auxilium und die mechanisch äusserliche Cooperation Gottes mit dem freien Willen hinaus. Ein Vater zeigt einem Knaben, der noch nicht zu laufen vermag, einen Apfel; der Knabe, der zu ihm hinstrebt, wird von dem Vater mit der Hand vorwärts geleitet: dies ist ein anderes und den Ideen des Erasmus mehr entsprechendes Gleichniss. Kann es aber eine äusserlichere und gröber mechanische Vorstellungsweise geben?

Von dieser mechanischen Betrachtung aus, nach welcher der Wille des Menschen und das Wirken Gottes concurrirende Kräfte sind, können natürlich die ohnehin metaphysisch unlösbaren Probleme des Verhältnisses von Präscienz, Providenz und Allwirksamkeit zur Willensfreiheit schlechterdings nur in sinnlicher Verstandesflachheit behandelt werden. Ein Herr kennt die schlechten Neigungen seines Sklaven und stellt ihn an einen Platz, wo der Sklave diesen gemäss schlecht handelt; so dient sein Fall den anderen Sklaven zum warnenden Beispiel. Ist es möglich, flacher zu reden? Und doch erscheint auch hier der bon sens des Erasmus gegenüber Luther in seiner ganzen Stärke, indem er immer wieder räth, an die Thatsachen der inneren Erfahrung sich zu halten, und jeden Versuch, den Zusammenhang derselben in die unerforschlichen Tiefen des Metaphysischen zu verfolgen, mit dem gesunden Skepticismus abweist, der jenem Zeitalter das kritische Bewusstsein vertrat.

---

[56]) Ebendaselbst p. 81.

Und von diesem rationalistischen, historisch kritisch festgegründeten Standpunkt aus begann nun auch schon Erasmus die Dogmatik zu unterminiren. Vorsichtig, aber mit stillem, hartnäckigem Hass. Er bemerkt, in wie wenig Stellen Christus als Gott bezeichnet werde und dass der heilige Geist nirgend diese Bezeichnung erhalte: so erschütterte er die Trinitätslehre[57]). Und Melanchthon schrieb der stillen Wirkung des Erasmus den Abendmahlsstreit zu[58]). Von Erasmus geht Eine gerade Linie zu Coornhert, zu den Sozinianern und Arminianern, von da zu den Deisten.

Neben die orthodoxe und die rationalistische Theologie trat die speculative oder transscendentale. Das Merkmal derselben liegt darin, dass sie in der Geschichtlichkeit der einzelnen Religion, insbesondere des Christenthums den Ausdruck eines Bewusstseinszusammenhangs sieht, welcher ewig in der Natur des Menschen und der Dinge gegründet ist. Dies ist ihr nur möglich, indem sie als Schlüssel für das Verständniss der religiösen Begriffe von Offenbarung, Inspiration, Gnadenwahl, Rechtfertigung jenen religiös universalen Panentheismus anwendet, dessen Einfluss wir bis hierher verfolgten und der nun auch Luther's positivistischem Tiefsinn gegenüber — sagen wir es heraus! — siegreich vorwärts dringt.

Die moderne speculative Theologie hat sich aus der Mystik entfaltet. Denn das ist nun doch in dieser ganzen kampferfüllten Religionsepoche der Kern alles Ringens gegeneinander: die uralte in der Menschheit unermesslich wirksame Opferidee, welche sich seit Paulus des Christenthums bemächtigt hatte, ist von Luther zwar als Mittelpunkt des Cultus in der Messe sammt dem an ihr hängenden altrömischen Priesterbegriff verneint, aber sie ist doch von ihm noch einmal in jenen Dogmen ersten Grades, der eigentlichen religiösen Bilderschrift, welche der systematischen Theologenarbeit vorausgehen, als Centraldogma herausgehoben worden. Ihr aber tritt nun der mystische Begriff der forma dei im Menschen ent-

---

[57]) Hierfür instruktiv die seine ideale Ueberzeugung nur leicht verschleiernde Vertheidigungsschrift adversus Monachos quosdam Hispanos Opp. 9, 10, 23.

[58]) Corp. ref. I 1083.

gegen. Und ihm gehörte die Zukunft. Kant, Schleiermacher haben ihn zum Siege geführt. Die neutestamentliche Kritik hat die Abwesenheit dieses Opfergedankens im ursprünglichen Christenthum aufzeigen können.

Erfassen wir die Anfänge hiervon. Seitdem eine einheitliche Leitung der religiösen Bewegung nicht mehr von dem Reichsregimente erhofft werden konnte, regten sich die elementaren religiösen Kräfte, die Handwerker in den Städten, die Bauern. Als der Bauernkrieg niedergeschlagen war, treten die evangelischen Taufgesinnten unter den Handwerkern der Städte hervor. Ihr Ursprung ist nicht einfach. Die seit dem Auftreten der Waldenser in verschiedenen Formen fortbestehende, auf apostolisches Leben gerichtete populäre Bewegung, das Wirken der Franziskanerpredigt von der Nachfolge Christi sowie von der Nachbildung seiner Lebensform und nun die alles Weltliche und Geistliche umfassenden Reformideen wirkten zusammen. Indem diese Gemeinden auf das innere Wort und das apostolische Leben zurückgingen, leiteten sie aus der christlichen Gleichheit und Bruderliebe die Gütergemeinschaft und die Aufhebung von Zinsen und Zehnten ab, aus den Worten Christi die Verweigerung von Eid und Kriegsdienst, aus der Lehre vom inneren Worte die Verwerfung der sakramentalen Taufwirkung und sonach der Kindertaufe. In der Schweiz traten diese Täufer zuerst etwa seit 1522 auf, wurden aber von Zwingli niedergeschlagen. Dann erschienen sie unter der Führung von Hubmaier, Denck, Hetzer, Grebel seit 1526 in Oberdeutschland. Sie hatten meist zu den Anhängern Luther's oder Zwingli's gehört, in Augsburg, Nürnberg, Strassburg giebt es von ihnen zu Zwingli und von da zu Luther Schattirungen aller Art, ihre Zahl war ausserordentlich gross und sie mischten sich überall mit den anderen Evangelischen. Die grausame Verfolgung gegen sie durch Zwingli und Luther war eine der Ursachen für den Rückgang der Reformation und bewirkte zugleich den furchtbaren Ausbruch des münsterischen Aufruhrs, den man nur mit der Jakobinerherrschaft während der französischen Revolution vergleichen kann. Die Entscheidung gegen die Taufgesinnten ist durch die äussere politische Macht herbeigeführt worden: eine Nothwendigkeit schon darum,

weil ein Protestantismus ohne Widerstandsrecht und Schwert verloren gewesen wäre!

Diese Bewegung mischte sich vielfach mit den aus der wissenschaftlichen Gährung entstehenden Zweifeln gegen Dogma und heilige Geschichte. Anfang des Jahrhunderts ist in den Niederlanden ein Ketzer, Hermann Rysswick, verbrannt worden, welcher die averrhoistischen Ideen vortrug: zugleich leugnete er, dass Gott dem Moses erschienen und Christus Gottes Sohn sei, erklärte vielmehr Christus für einen Phantasten: „unser Glaube ist ein lauter Tandmär und Fabel“ [59]). Einige Männer aus Antwerpen setzten 1525 persönlich Luther auseinander, der heilige Geist sei nichts als die Vernunft und der Verstand [60]). In Nürnberg suchten neben den Atheisten sich Deisten, welche das ganze positive Christenthum ablehnten, geltend zu machen; in dem höchst interessanten „Process gegen die gottlosen Maler“ Georg Penz, Sebald und Barthel Behaim trat dieser letztere Standpunkt entschieden hervor; so hatte Barthel die evangelischen Erzählungen von Christus mit der Sage über den Herzog Ernst verglichen, der in einen Berg gefahren sein solle [61]).

Welche Revolution in allen ererbten Ideen ringsum im deutschen Lande! Karlstadt, der rastlose Kämpfer gegen die neuentstehende Luther'sche Theologie und gegen Luther's Abendmahlswunder, verworren, genialisch, von Eifersucht gegen den überlegenen Luther erfüllt: schon 1520 war ihm zweifelhaft geworden, ob die Bücher Mose auf diesen als Autor zurückzuführen seien und die Evangelien in ihrer ächten Gestalt auf uns gekommen; er hatte 1521 den Wittenberger Studenten gerathen, die Auditorien zu verlassen und das Land im Schweiss ihres Angesichts zu bebauen, wie Rousseau oder Tolstoi; dann später hat er seinen priesterlichen Ornat ausgezogen, man sah ihn in Bauernkleidung umherziehen. Münzer, ein anarchistischer Gewaltmensch: auch er vertritt gegen

---

59) Sebastian Franck, Chronik 1531. Fol. 406 f.

60) Luther an die Christen zu Antwerpen. De Wette III 60.

61) Luther an Brismann 4. Februar 1525 bei de Wette II 623. Aus derselben Zeit Pirkheimer bei Strobel, Beiträge zur Litt. I 496. Der Process bei Baader, Beiträge II 52 ff. und in der Beilage, wo er abgedruckt ist.

Luther die Mystik, das apostolische Leben, dessen Gütergemeinschaft; aber er will mit Blut und Eisen das neue Friedensreich herbeiführen. In der Schrift wider das sanftlebende Fleisch in Wittenberg greift er Luther an seinen schwächsten Punkten an, er verwirft die Selbstverachtung im Dogma von der Sünde und dem unfreien Willen, und er verspottet die neuen logischen Kunstgriffe, durch biblische Stellen von dem göttlichen Rechte der Obrigkeit das arme Volk niederzuhalten. Dann Kaspar Schwenkfeld, Michael Servede, Campanus, Hubmaier, Hetzer: wohin man blickt, eine trübe Flüssigkeit von Grübelei über Trinität, Gottmenschheit, Rechtfertigung, Sakramente, apostolisches Leben. Ueberall aber auch die grosse fortschreitende Tendenz, im Sinne des Luther von 1520 die persönliche Innerlichkeit des religiös sittlichen Vorgangs, das moralische Vermögen des Menschen, die reformatorische Kraft des wahren Glaubens gegenüber der ganzen bestehenden Gesellschaft in ihren weiteren Consequenzen zu entwickeln, auch gegenüber der sich nun bildenden Kirche Luther's: vielfach der Fortschritt in der Erfassung des Christenthums von Paulus zu dem Christus der Evangelien: und vielfach auch das Ringen, den Opfergedanken, welcher von den abgelebten Formen der Religiosität her auf der Menschheit gelastet hatte und nun doch auch in Luthers paulinischem Christenthum wieder eine centrale Stellung besass, endlich abzuschütteln. Dazu machte sich an vielen Stellen die unitarische Richtung geltend.

Diese Bewegung trat nun in einigen Personen von entschiedener Begabung in Verbindung mit humanistischer, mit allgemein wissenschaftlicher Geisteshaltung; insbesondere die Vertheidigung der Freiheit des Menschen durch Erasmus wurde acceptirt: so entstand eine besondere speculative Form des religiös universalen Theismus und der mit ihm verbundenen Lehre von der religiös moralischen Selbständigkeit des Menschen gegenüber jeder kirchlichen Tradition und Heilseinrichtung.

Hans Denck begründet die christliche Ueberzeugung auf die innere Stimme, das Gewissen und das religiöse Gefühl: hierin ist ihm ein Funke des göttlichen Geistes selbst. Dieser Geist ist also unabhängig von der heiligen Schrift überall wirksam. Er wohnt

in allen Menschen. Die Geltung der Schrift kann nur aus ihm erwiesen werden. Aus dem Leben in der Nachfolge Christi kommt aller Glaube. Ungläubig sind die, welche sich selbst suchen. Und zwar geht er von Paulus auf die Evangelien, auf die Worte Christi selbst wie Erasmus zurück, insbesondere auf Johannes. Der Mensch hat nach Dencks Schrift über die Ordnung Gottes in sich den Willen zum Guten, einen Funken des göttlichen Geistes. Er hat einen freien Willen. Indem er sich selbst sucht, entsteht in ihm die Entzweiung mit Gott, die Hölle, der Unglaube. Nun ist sein Wille gefangen, und nur mit der Hilfe Gottes vermag er die Vereinigung seines Willens mit dem göttlichen wieder zu erlangen. Selbstverleugnung, das Verlieren seiner selbst, ist der Weg zu dieser Vereinigung. Aus diesen Gedanken heraus bekämpft er Luther's Rechtfertigungs- und Versöhnungslehre. Die Gesetzeserfüllung Christi hat den Zweck, uns den Weg zur Nachfolge zu bahnen[62]. Er verwarf die ewigen Höllenstrafen, ja scheint auch die Existenz des Teufels, der Luther so viel zu schaffen machte, bestritten zu haben.

Aus diesem revolutionären Chaos erhebt sich ein wahrhaft genialer Denker und Schriftsteller, Sebastian Franck, zu einer geklärteren, geschichtlich weiten Fassung dieses Standpunktes.

Ein Schwabe, etwa 1500 in Donauwörth geboren; er scheint eine sehr mässig geleitete Vorbildung genossen zu haben: doch im Gefühl des angeborenen Berufs wagte er, die Laufbahn des Schriftstellers zu ergreifen. Er begann mit Uebersetzen, Bearbeiten von Vorhandenem in deutscher Sprache, Zusammenstellen, und an dieser Art von Thätigkeit hat er immer festgehalten. Das Theologische stand natürlich im Vordergrund seines Interesses. In Nürnberg, wo Pirkheimer für Geschichte wirkte, wo ihn geschichtliches Leben umgab und er den humanistischen Geist in vollen Zügen einsog, weitete sich ihm die Seele aus. Er entwarf nun den Plan seiner Universalhistorie, diese wurde dann in Strassburg gedruckt, es folgten seine Kosmographie, seine deutsche Geschichte und seine Sprich-

[62]) Vgl. besonders Keller, ein Apostel der Wiedertäufer S. 131. 133 ff. 187 ff. Verwandt in der Opposition (Hagen, Reformation III 267 ff.) der Nürnberger Rathsherr Fürer, (Hagen III 290) Kauz, (Hagen III 306) Bünderlin,

wörtersammlung. Aber darin bestand nun gerade seine Bedeutung, dass er durch die Ideen dieser deutschen Reformzeit Leben und Zusammenhang in den geschichtlichen Stoff der Chroniken brachte und dass ihm dann in diesen universellen Zusammenhang auch das Historische der Bibel sich einordnete: so wurde die heilige Geschichte unter ganz originalen Gesichtspunkten von ihm aufgefasst. Die religiösen Broschüren, in denen er diese Gesichtspunkte entwickelte, voran die genialen Paradoxa, mussten den Konflikt dieser Position zu der sich bildenden Kirche Luther's erweisen. Auch in den religiös freieren Reichsstädten, in Nürnberg, Strassburg, Ulm fand der von den Sekten sich fernhaltende Denker keinen Ruheplatz. Er stand ausserhalb aller christlichen Confessionen, „unparteiisch“ wie er sich ausdrückt, darin dem Spinoza zu vergleichen. Von den Methoden der neuen Luther'schen Orthodoxie, unter milden, brüderlichen Worten das in der Kirche eingewohnte Verfolgungsbedürfniss zu befriedigen, wurde ihm, der doch, bei mancher persönlichen Berührung mit Schwenkfeld und den Täufern, ausserhalb des ganzen Parteigetriebes stand, die Seele wundgerieben und das Leben vergiftet. Er ist in frühen männlichen Jahren müde dahingegangen.

Der religiös universalistische Theismus oder Panentheismus, von den Alten, besonders von der in der römischen Stoa vorliegenden letzten und menschlich höchsten Form ihres Denkens getragen, war damals das höchste und freieste Element der europäischen Bildung. Er ist nun auch der Gesichtspunkt, unter welchen Franck die von ihm innerlichst miterlebte deutsche religiöse Bewegung, von Tauler und der deutschen Theologie bis auf Luther, Zwingli und die Täufer, gestellt hat. Die Unsichtbarkeit, Innerlichkeit, Bildlichkeit des moralisch-religiösen Processes, das Streben, ihn von den egoistischen Bestandtheilen der vulgären Religiosität loszulösen, die Erkenntniss der Unverträglichkeit dieses Vorgangs mit jedem kirchlich regimentalen Verbande: diese, wenn man will, spiritualistische Richtung der deutschen Reformationsbewegung wird von ihm mit einer ruhigen Klarheit durchgeführt, die den Sektenhäuptern fehlte. Ihm stand nun eine zwar nicht gründliche, aber ganz umfassende universalgeschichtliche Uebersicht für die Durchführung dieses Stand-

punktes zur Verfügung. So musste die Consequenz desselben in universalgeschichtlicher Richtung deutlicher hervortreten. War der Glaubensprocess das Centrum des persönlichen Daseins, so musste er auch der Mittelpunkt der Geschichte, das Verbindende in ihr sein. War er nur innerlich, in dem Verhältniss des Menschen zu der unsichtbaren Ordnung, bedingt, dann war er auch unabhängig von Zeit und Ort und überall in der Geschichte der Menschheit gegenwärtig. Die unsichtbare Kirche hatte dann ihre Glieder auch in den Zeiten vor Christus und und unter den Glaubensformen der Juden, Türken und Heiden aller Art. Der religiös universale Panentheismus hatte nun also in Franck die Aufgabe zu lösen, als „Bindriemen" der Universalgeschichte und als Kern der biblischen Theologie seine Fruchtbarkeit für diese beiden Wissenschaften zu erweisen.

Wir beginnen mit dem Begriff Gottes. Auch bei ihm ist derselbe nicht philosophisch abgeleitet, sondern aus freier Reflexion gewonnen. Es ist der damals über Europa verbreitete, durch das fortschreitende Naturstudium und die Alten geläuterte Panentheismus. Franck fasst Gott wie Zwingli als das allwirksame Gute. Gott ist willenlos, affektlos, begierdelos, ihm allezeit gleich, durchaus gut[63]). Besonders in der Schrift von menschlicher Kunst und Weisheit entwickelt er diesen Begriff. „Die Natur ist nichts Anderes, denn die von Gott eingepflanzte Kraft eines jeden Dings, Beides, zu wirken und zu leiden. Gott ist allerwegen in der Natur, er erhält die Struktur der Welt mit seiner Gegenwärtigkeit und Innensein. Gleich wie die Luft alles erfüllt und doch an keinem Orte beschlossen ist, wie der Sonne Schein allenthalben ist, den ganzen Erdboden überleuchtet und doch auf Erden nicht ist und doch ist, so gar, dass er alle Dinge auf Erden grünen macht, also ist Gott in Allem und wiederum Alles in ihm beschlossen." „Gott ist eine freiausgegossene Güte, wirkende Kraft, die in allen Kreaturen weset" [64]). Das Wesentliche ist, dass die von der Luther'schen Rechtfertigungslehre geforderte Zerlegung des göttlichen Wesens in

---

[63]) Paradoxon 3 ff.
[64]) Paradoxon 29—31.

Zustände und Seiten von ihm als unvereinbar mit dem gedankenmässig aufgeklärten Gottesbewusstsein erkannt wird. Etiam fulminans Jupiter bonus[65]). Der unbewegliche Gott zürnt über Niemand.

Dies religiöse und philosophische Bewusstsein absoluter Abhängigkeit findet der unbefangene Sinn Sebastian Franck's mit seinem höchst energischen an den Alten bestätigten Bewusstsein von der moralischen Unabhängigkeit des Menschen vereinbar. Dem einseitigen religiösen Tiefsinn der beiden Reformatoren gegenüber macht er mit Erasmus das moralische Bewusstsein geltend. „Wäre kein freier Wille und müsste absolute also Alles geschehen, wie Gott wollte, so wäre keine Sünde, alle Strafe unbillig und alle Lehre vergebens und ein Affenspiel, dass Christus über die Pharisäer trauert u. s. w.". Die in dem Verhältniss dieser Freiheit zum Allwirken Gottes liegende für den Intellekt metaphysisch unauflösbare Schwierigkeit hat er durch den Begriff einer sich selbst freiwillig einschränkenden, den Willen aus sich in die Freiheit der Wahl entlassenden, aber das äussere Wirken dem Zusammenhang einer teleologischen Ordnung einordnenden Kraft Gottes auflösen zu können geglaubt. „Der Vogel singt und fliegt eigentlich nicht, sondern wird gesungen und in den Lüften dahingetragen. Gott ist es, der in ihm singt, lebt, webt und fliegt. Alle Creaturen thun nur, was Gott will. Diesen Unterschied hat es aber mit dem Menschen, diesem hat er freien Willen gegeben und will ihn mit diesem führen und ziehen[66])." Die Gottheit, selber affektlose, zeitlose, wirkende Kraft, wird erst in dem Menschen Wille. In diesem ist die Kraft in der Zeit verlaufend und in Affekten beweglich. Der Wille ist frei in seiner Wahl, aber sein Wirken in der Welt ist durch Gottes Kraft bedingt, die den Weltzusammenhang bestimmt. Und zwar verwendet die Kraft der Gottheit jede Willensentscheidung zum Guten. Die Aufkäufer und Geizigen in den Städten, die von ihrem Egoismus getrieben handeln, dienen doch dem wirthschaftlichen Interesse des Ganzen.

Aus der Wechselwirkung der göttlichen Kraft mit dem freien,

---

65) Paradox. 53.

66) Paradox. 264—268, gegen Luther de servo arbitrio gerichtet.

individuellen Menschenwillen entsteht der Zusammenhang der Historie. Ihr Kern und Schlüssel ist der sittlich religiöse Process.

Derselbe beruht auf dem Antagonismus zwischen dem moralischen Prinzip der Menschennatur, das in Gott gegründet ist, und dem Prinzip der Selbstsucht, das aus dem freigelassenen Willen stammt. Dieser Antagonismus wird im Sinne Taulers und der deutschen Theologie von Franck aufgefasst. Wie er von ihm wiederholt dargestellt ist, ist es leicht in einem seiner Bücher eine Darstellung nachzulesen. Ich hebe hier nur den für den Fortschritt entscheidenden Punkt hervor. Es ist das die Stelle des Systems, an welcher es Kant's Religionsphilosophie vorbereitet.

Ich meine seine eigenthümliche Lehre von Christus. Es giebt eine allen Menschen eingeflanzte moralische Anlage. In Uebereinstimmung mit der Stoa und Cicero erklärt Franck es für die nächste Aufgabe des Menschen, der Natur oder Gott zu folgen und erkennt ein „Licht der Natur“ (lumen naturale) in Jedem an, welches dies ermöglicht. Dies Licht der Natur ist allen Menschen gemein, dass ein Jeder das Urtheil in seinem Busen stecken hat. So erklärt er auch die Vernunft für einen „Brunnen aller menschlischen Rechte, deshalb über alle geschriebenen Rechte“[67]). Was nun Plato, Seneca, Cicero und alle erleuchteten Heiden das Licht der Natur und die Vernunft genannt haben, das bezeichnet die Theologie als das Wort, als den Sohn Gottes und als den unsichtbaren Christus. Dieser ist so gut in Seneca und Cicero gewesen als in Paulus. Hiernach versteht er unter Christus (Logos) die Immanenz der sittlich religiösen Ideen in Gott und deren Wirken und sich Mittheilen an die Menschen.

Soll dieser unsichtbare Christus in uns zur Herrschaft gelangen, so muss der Adam in uns, die Selbstsucht, überwunden werden. „Als ein Philosoph gefragt wurde, wann er angefangen habe, ein Philosoph zu werden, antwortete er, da ich mir selbst anfing, ein Freund zu werden. Wenn man einen Christen fragte, wann er ein Christ geworden, würde er antworten: da ich mir selbst anfing Feind zu werden.“

---

[67]) Paradox. 247. 248.

Der sittlich religiöse Process besteht also darin, dass der Antagonismus von Fleisch und Geist, von Selbstsucht und natürlichem Licht, der in jedem Menschen ist, durch eine als Wiedergeburt in der Schrift bezeichnete Revolution überwunden wird. Dann ist „die Abnegation, Odium sui, Renunciatio“ des selbstsüchtigen Willens von Allem, was er ist und hat, vollzogen, und der unsichtbare Christus zur Form und Regel des Lebens erhoben. Dieser Vorgang ist ganz universell. Er ist gar nicht an die Bedingungen einer temporal und local eingeschränkten äusseren Offenbarung gebunden, sondern allein an die universale Offenbarung in dem Christus, der nichts als die göttlich immanente moralische Anlage des Menschen ist. Die Paradoxie dieses Satzes steigert sich noch. Franck setzt die Formel von einer ganz allgemeinen Rechtfertigung vor Gott durch den unsichtbaren Christus für die eben gegebene ein. Indem er mit Erasmus den Inhalt des Glaubens in das, was Christus durch Wort und mehr noch durch Vorbild lehrt, verlegt, entsteht diese totale Umdeutung der Rechtfertigungslehre aus einem objektiv in Gott stattfindenden in einen subjektiven Bewusstseinsvorgang. In der zeitlosen, affektlosen, dem Wechsel der Zustände entnommenen Gottheit ist die Vergebung der Sünden vor dem Falle enthalten; Gott ist immer gnädig. Der unsichtbare Christus belehrt immer die Menschen und theilt ihnen die Form seines Lebens mit. Das Erscheinen Christi im Fleisch hat nur den Menschen gleichsam den Himmel aufgethan und ihnen den gnädigen Gott gezeigt. Sie hat ihren Irrthum über den Zorn Gottes aufgehoben. Sie hat den inneren unsichtbaren Christus, dessen Wesen die Liebe ist und der in jedem höheren Bewusstsein eines Menschen wohnt, von aussen in Vorbild und Lehre sehen lassen. Eben so universell sonach als der Fall des Menschen in Selbstsucht ist seine Rechtfertigung vor Gott durch Christus.

Aus diesen in der Mystik angelegten, doch erst durch den römisch-stoischen sowie den humanistischen Theismus entbundenen Sätzen leitet nun Franck Consequenzen ab, durch welche er Vorläufer oder Begründer der modernen Religionsphilosophie geworden ist. In hundert Rinnsalen fliessen die Ideen Franck's der modernen Zeit entgegen.

Das Geschichtliche der heiligen Schriften, sofern es ein einmaliges Geschehen enthält, ist der symbolische Ausdruck, der Typus für einen überall und zu allen Zeiten im Menschengeschlechte sich vollziehenden Vorgang, nämlich den religiös sittlichen in jedem einzelnen Menschen. „Vita una et eadem omnibus. Es ist Ein gleich Leben auf Erden. Omnis homo unus homo. Alle Menschen, Ein Mensch. Wer Einen natürlichen Menschen sieht, der sieht sie alle.“ Es ist Alles Adam. Findet man andere Sitten, Sprache und Kleidung, so ist doch das Gemüth, Herz, Sinn und Wille in allen gleich. Der Türke will unter seinem Spitzhut dasselbe als der Deutsche unter seinem breiten Barett. Adam und Christus sind der Ausdruck des Antagonismus in der Menschenatur, der überall derselbe ist. Sündenfall und Erlösung sind der Ausdruck eines ewigen inneren Geschehens. „Die Schrift ist eine ewige Allegorie.“ Denn fasst man sie nach dem Buchstaben, so könnte man eben so leicht Ovids ars amandi vertheidigen. Der Türke beruft sich auf seinen Alcoran, der Jude auf seinen Talmud, der Papst auf sein Dekret, alle auf Schriften, jeder schilt den anderen Ketzer: „darum gedenke ein Jeder, dass die Anderen auch Schrift führen“. Wäre ein in der Mitte der Geschichte aufgetretener Vorgang und seine Aneignung durch die Schrift die Bedingung der Rechtfertigung und Seligkeit, dann wären alle verdammt, an welche das äussere Wort nach den räumlichen und zeitlichen Verhältnissen nicht gelangen konnte. Daher muss die Rechtfertigung der in Adam Gefallenen durch Christus als ein von Zeit und Ort und äusseren Bedingungen unabhängiger innerer, unsichtbarer und universeller Vorgang aufgefasst werden.

Welches Verhältniss zu diesem ewigen Geschehen hat nun der in der heiligen Schrift berichtete Zusammenhang der äusseren Vorgänge? Die ältere allegorische Schriftbehandlung trennt sich hier von der Religionsphilosophie Kant's und seiner Nachfolger. Die Annahme, dass die Schrift einen doppelten Sinn habe, ist streng von der zu unterscheiden, dass ewige Wahrheiten in geschichtlichen Symbolen sich ausdrücken, denen dann keine historische Geltung zukommt. Diese letztere Annahme kann zwar nicht auf die ganze biblische Historie und Theologie angewandt werden, und ist auch

von keinem besonnenen Forscher so angewandt worden. Denn es giebt in derselben genug historische Thatsachen, die kein Zweifel berührt. Nur der Umfang derselben ist streitig. Aber dass sich an diese Thatsachen Symbole d. h. sinnliche Bilder innerer und ewiger Wahrheiten angeschlossen haben, denen keine historische Gültigkeit zukommt, dass es Dogmen giebt, welche innere Wahrheiten zu äusseren objektiviren, dass es Erzählungen giebt, welche ein ewiges Geschehen in die Form eines einmaligen, zeitlichen kleiden: wer darf das heute bestreiten? Und diese Einsicht ist nach manchen einzelnen Aperçus der Humanisten zuerst in umfassender Weise von Sebastian Franck zur Geltung gebracht worden.

Der zeitliche Verlauf von Sündenfall, Zorn Gottes und Rechtfertigung des Menschen vor Gott durch den Opfertod Christi ist für Franck ein Symbol für ein zeitloses. Dieses Symbol lehnt sich an die geschichtlichen Thatsachen der Evangelienerzählung, welche Franck keinem Zweifel unterwirft. Die geltende Rechtfertigungslehre verlegt einen menschlichen Bewusstseinsvorgang, in welchem der Irrthum über Gottes Verhalten zum Menschen sich auflöst, in die Gottheit selber. „Die Historie von Adam und Christo sind nicht Adam oder Christus. Deshalb wie viel in allen Winkeln und Inseln Adam sind, ob sie gleich nicht wissen, dass je ein Adam auf Erden gewesen, also sind auch unter den Heiden zu aller Zeit Christen gewesen, die auch nicht wissen, ob je ein Christus gewesen oder sein wird. Ich glaube, dass beide, Christus und Adam in allen Menschenherzen sei, der äusserliche Adam und Christus ist nur ein Ausdruck des innerlichen inwohnenden Adams oder des ewigen Christi, der in Abel ist getödtet“ [68]).

So steht Franck dicht vor dem Problem der Vorstellungsbildung, in welcher das Unsichtbare und Innerliche jeder Religion und Theologie symbolisch zu Bildern von Objektivem, Aeusserem und Zeitlichem vergegenständlicht wird. Auch hat ihn seine universal-historische Betrachtung schon einzelne tiefe Blicke in die Kräfte thun lassen, aus denen diese Vorstellungsbildung entspringt.

Franck's Universalhistorie ist, wie Bischof im Einzelnen nach-

---

[68]) Paradox. 231, zusammengezogen.

gewiesen hat, auf der Grundlage der Chronik des Nürnberger Arztes Schedel so aufgebaut, dass ein paar Dutzend Quellen und andere Bearbeitungen zur Ergänzung hinzugezogen sind [69]). Die Hilfsmittel und Methoden der philologisch-historischen Kritik sind ihm unbekannt. Aber sein Buch überschreitet die vorangegangene Historie, weil es das grosse Hilfsmittel der Reformationszeit, das intimste Gefühl für die wirkenden Kräfte der Religionsgeschichte, dazu benutzt, einen inneren Zusammenhang in der Geschichte herzustellen, welcher dem Reformationszeitalter angemessen war und die mittelalterliche Universalhistorie hinter sich liess. Ein weiter, unbefangener Blick, ein männliches, wahrhaft volksmässiges Deutsch, ein muthiges Herz haben seinen historischen Ideen Verständlichkeit und nachdrückliche Wirkung auf die Nation wie auf die nachfolgenden Schriftsteller gegeben.

Franck geht wie die mittelalterliche Universalgeschichte von dem Bewusstsein eines inneren teleologischen Zusammenhangs der ganzen Geschichte aus. Er will „den Haft, Satz, Inhalt, Kern und Bindriemen der Historie anzeigen", überall das „Eigentliche" hervorheben und die „Historie mit den Ursachen beschreiben". Aber dieser Zusammenhang kann ihm nicht in der äusserlichen und zeitlich verlaufenden Oekonomie des Heils gelegen sein: gleichsam in der Längenrichtung der Geschichte. Er liegt ihm in den immer vorhandenen Verhältnissen der inneren Erfahrung zwischen der Selbstsucht, dem unsichtbaren Christus und dem Wirken der Gottheit. Er will erkennen, wie aus diesen inneren Verhältnissen immer dieselbe äussere Form der Welt, Staaten, Fürsten, Sekten, Dogmen, Ceremonien hervorgehen, ihre einzelnen Gestalten „einherstolziren" und sich auflösen, dabei aber die Gestalt der Welt immer im Grunde dieselbe bleibt. Er betrachtet den Zusammenhang der Geschichte gleichsam in der Tiefenrichtung. Er erforscht, wie in ihm aus den immer wirksamen Kräften die Formen des geschichtlichen Lebens sich gestalten. Wie er in seiner Gesinnung mit Schlosser verwandt ist, so in dieser grossen Intention mit Giovanni Battista Vico.

---

[69]) Bischof, Sebastian Franck und deutsche Geschichtsschreibung. 1857, bes. S. 71 ff.

Gott setzt sich nach seiner Wesenhaftigkeit in der Geschichte durch. Die Sünde ist nur „ein unnützer Conat und die Unterfangung eines Dings, das man gern thäte und nicht thun kann“ [70]). Sie macht sich als Begierde und selbstsüchtige Intention geltend, sonach als freie Ursache; ihre Wirkungen aber sind in den Wirkungszusammenhang, welcher dem Guten dient, aufgenommen. Der Tyrann will, begehrt und handelt frei, in verantwortlich eigener Selbstsucht, aber in seinem Wirken ist er das Werkzeug Gottes. Die Geschichte ist überall von der Selbstsucht und Beschränktheit der Menschen durchwirkt; diese wird überall den inneren religiös sittlichen Process veräusserlichen, dem Herrschaftswillen ihn in äusseren Ordnungen unterwerfen ihn und in Ceremonien versinnlichen. Der Wechsel ihrer grossen Gestalten entsteht aber, indem jede derselben sich nach der in ihr enthaltenen Selbstsucht und Beschränktheit in ihr Nichts wieder auflöst. Die Grundstimmung des Geschichtsschreibers ist tragisch zugleich und satyrisch oder humoristisch, erfüllt von der tiefen Ironie der Weltgeschichte. So sagt er von der ihn umgebenden Gegenwart: „Wer diese Sache mit Ernst ansieht, dem wäre nicht Wunder, dass ihm sein Herz zerbreche vor Weinen. Siehet man's wie Demokrit schimpflich an, sollt einer vor Lachen zerknallen. So gaukelt die Welt.“ „Wir sind alle Gelächter, Fabel und Fastnachtspiel vor Gott.“ Luther wirft ihm sein eiferndes Schelten vor, wie man es Schlosser vorgeworfen hat. Er nennt wohl die Welt nicht nur ein wüstes Babylon, sondern einen Saustall. Er empfindet tief die tragische Ironie, wie Gott die einzelnen Gestalten der Welt, die nicht aus ihm kommen, „hoch aufsteigen lässt“ und dann „vor ein spöttliches Ende bringt“. „Die Römer haben ihren Lauf, Sieg und Zeit gehabt, darinnen ihnen Niemand hat können widerstehen und sie alles gebeugt und unter sich gebracht. Sobald sie ausgedient hatten, ist beides, Herz und Reich — und alles hingegangen wie her [71]).“

In diesem Zusammenhang steht nun seine universalhistorische Ansicht von der Religion. Das innere Licht ist in Plotin, Diogenes,

---

70) Paradox. 31.
71) Kosm. 163a.

Plato, Orpheus, Sophokles und den Sybillen so gut als in den biblischen Personen. Aber eben so universell ist, aus dem Eigenwillen des Menschen und seiner Eingeschränktheit, ja seiner Narrheit entspringend: die Veräusserlichung des Innern, der Herrschaftswille über das Freie in äusseren Ordnungen, die Zerspaltung der Einen religiösen Wahrheit in Sekten und deren Religionsbegriffe und die Versinnlichung des unsichtbaren Vorgangs in Ceremonien. Und zwar sind der Bösen und der Narren mehr als der Frommen, die letzteren sind in der religiösen Gesellschaft nur spärlich unter die anderen gemischt. „Man mach es — dies ist der tiefste schwermüthige Ausdruck seiner Lebenserfahrung — wie man wolle, so muss die Welt ein Papstthum haben, denn sie weiss sonst nicht wo aus und was sie thun soll. Die Welt will und muss einen Papst haben, dem sie zu Dienst wohl alles glaube, und sollte sie ihn stehlen oder aus der Erde graben, und nehme man ihr alle Tage einen, sie sucht bald einen anderen.“ Aus derselben Menschennatur entspringt, dass „die Welt von keinem anderen Gottesdienst weiss, als dem äusseren ceremonischen, Singen, Wallen, Beten, Kirchengehen, Fasten, Bildern“.

So gehen ihm nun auch grosse Ansichten darüber auf, wie die Epochen der Religionsgeschichte von einander abhängig sind. So geht er dem nach, wie die päpstliche Kirche aus den Institutionen des Imperium hervorgewachsen. „Die römischen Pfaffen hatten auch einen Papst, den sie pontifex maximus nannten.“ „Bei den Heiden hatte jeder Gott seinen Pfaffen; Flamines, Vorsteher und Tempelknechte, die die Götzen ausputzten, die Kirchen zierten, der Lichter warteten, die heiligen Zeiten und Feste verkündigten“ [72]). Dieselben Tempel, Priester und Ceremonien gehen durch die ganze Religionsgeschichte in einer Continuität, die er bis auf die Egypter im Einzelnen rückwärts verfolgt. Alles Schatten und Figuren des inneren Wortes.

Und er selbst? Der Geschichtsschreiber, der dies Gaukelspiel der Welt unparteiisch betrachtet? Auf dem dunklen Hintergrund all dieser Verfolgungen, Torturen und Hinrichtungen von Täufern

---

[72]) G. B. 494a.

und Spiritualisten, der officiellen Lügen protestantischer und katholischer Kirchenhäuptlinge, der Enttäuschungen über den Gang der Reformation erhebt sich der moralisch religiöse Pessimismus des Sebastian Franck: wie ein schwermüthiges und doch tief beschauliches Antlitz, dessen Augen sich einzubohren scheinen in dies Meer von Gram und Unrecht. Dieser Mann ist einsamer noch als nachher Spinoza. Er fühlt sich innerlich losgelöst von allen Sekten, in welche die Eine Wahrheit zerrissen ist, daher gehört er keiner gegenwärtigen und wartet keiner neuen äusseren Kirche. Ein Glied der unsichtbaren Gemeinde, der schon Sokrates und Seneca angehörten. Zu ihr gehören alle „gottfrommen gutherzigen Menschen“, ohne Ceremonien und äusseren Gottesdienst. „In und bei dieser Kirche bin, zu der sehne ich mich mit meinem Geist, wo sie zerstreut unter den Heiden und Unkraut umfähret“ [73]). Wer denkt nicht an Lessing's einsames Ende in Wolfenbüttel, an das Christenthum seines Testamentes Johannis und seiner Erziehung des Menschengeschlechtes?

---

[73]) Paradox., Vorrede.

Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiappelli, Hermann Diels, Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, A. Müller, Andrew Seth, Paul Tannery, Felice Tocco und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

IX.

Jahresbericht über die nacharistotelische Philosophie der Griechen und die römische Philosophie 1887—1890.

Von

Ludwig Stein und **Paul Wendland.**

V.

von

Paul Wendland.

Der Neuplatonismus und seine Vorläufer.

Numenius.

Cl. Baeumker, Eine angebliche Schrift und ein vermeintliches Fragment des Numenius. Hermes 1887. S. 156—159.

B. zeigt, dass ein nach Miller in einem Escurialensis erhaltenes Stück des Numenius περὶ ὕλης in der That sich in Plotins Enneaden nachweisen lässt, dass ein anderes Stück des Numenius im Pal. Vat. 209 aus Eusebios Praep. ev. stamme. Excerpte aus der Praep. ev. sind übrigens in den Hss. sehr häufig.

Göttsching, Apollonius von Tyana. Inaug.-Diss. Leipzig 1889. 126 S.

Etwas weitschweifig bespricht G. zunächst die bisherige Litteratur und das in Apollonius dargestellte Ideal, um dann das Werk des Philostratus einer Kritik zu unterwerfen. Das Resultat derselben ist, dass die Darstellung des Phil., für sich betrachtet, viele Widersprüche und Ungereimtheiten aufweist, dass der histo-

rische Hintergrund nicht immer mit den bekannten Thatsachen stimmt, die geographischen Angaben zum Teil auffällig und nicht mit einander vereinbar sind, dass das Werk den Sophisten und Rhetor verrät und mit keinem andern Massstabe als die oft ähnliche Motive zeigenden andern Schriften des Phil. gemessen sein will. An der Echtheit der Damisquelle hält G. fest, hätte aber auch die Frage genauer behandeln sollen, ob dieser Autor wirklich Reisebegleiter des Phil. war oder sich nur dafür ausgab. Letzteres scheint mir das Wahrscheinliche. Denn mag man auch dem Genossen des Ap. die abenteuerlichsten Wundergeschichten zutrauen, so würde man doch von ihm und von dem von ihm abhängigen Phil. wenigstens ein klares geographisches Bild der Reise erwarten. Und war die Damisquelle apokryph, so fragt sich weiter, ob Phil. sich düpiren liess oder an dem Schwindel beteiligt ist. Sehr frei hat Phil. auf jeden Fall seine Quelle bearbeitet, und auffallend ist, dass echt philostratische Gedanken uns selbst in Abschnitten begegnen, die auf Damis zurückgeführt werden. — Weiter zeigt G. überzeugend, dass die Idee einer religiösen Reform der Kaiserin Julia fern lag und auch nicht die Tendenz des philostratischen Werkes bildet. Mit Recht bestreitet er auch die durch Baur fast herrschend gewordene Ansicht, dass die Apolloniusbiographie eine Parallele zu Christus sein soll. Nur wünschte ich hier noch mehr den Gesichtspunkt hervorgehoben, dass die Züge, die von Christus übertragen sein sollen, meist weit verbreitete mythologische Vorstellungen betreffen, dass man hier wie in der mythologischen Forschung überhaupt in der Annahme eines mechanischen Zusammenhangs sehr vorsichtig sein muss. Sehr viel in dieser Hinsicht kann man lernen von Useners religionsgeschichtlichen Untersuchungen (z. B. S. 70 ff. 62).

v. Arnim, Quelle der Ueberlieferung über Ammonius Saccas. Rh. M. XLII S. 276—285.

Zeller hat bekanntlich den Bericht des Nemesius über Ammonius Saccas verworfen. Der Verf. unseres Aufsatzes geht davon aus, dass ein Satz des ammonianischen Abschnittes bei Nemesius Kap. 3 fast wörtlich mit einem bald darauf folgenden Citate aus

Porphyrios Σύμμικτα ζητήματα stimmt. Die Vermutung, dass diese Schrift die Quelle des Nemesius für die Lehre des Ammonius war, wird dadurch bestätigt, dass Priscians Solutiones I p. 558 Nemesius Kap. 3 ziemlich genau entsprechen. Nun nennt auch Priscian in seinem Quellenverzeichnis die erwähnte Schrift des Porphyrios. Wenn vor ihr die Collectio Ammonii scholarum eines Theodotos genannt wird, so war dies wahrscheinlich die Quelle des Porphyrios; wie Priscian auch sonst Bücher, die er in seinen direkten Quellen citirt fand, in jenes Verzeichnis aufnahm. Als Zeitgenosse des Ammonius wird erwähnt ein Theodotos als Diadoche der platonischen Schule in Athen und ein Theodosios, Schüler des Ammonius. Einer von beiden wird unter dem Theodotos des Priscian zu verstehen sein, wenn nicht beide zu identificiren sind. Nach der überzeugenden Argumentation v. Arnims wird man also künftig wenigstens das 3. Kap. des Nemesius ohne Anstand für die Würdigung des Ammonius benutzen dürfen.

Plotin.

Textkritische und exegetische Bemerkungen giebt

H. von Kleist, Zu Plotinos. Enn. IV 3 und 4. Progr. Leer 1888. Nr. 311. 20 S.

Julian.

G. Schwarz, De vita et scriptis Juliani imperatoris. Bonn 1888. Inaug.-Diss. 43 S.

Der Verf. dieser tüchtigen Diss. giebt eine chronologische Tabelle mit den Belegstellen in Klammern und behandelt einzelne Punkte, wo die Angaben ungenau oder widersprechend sind, in Exkursen. Er wendet sich gegen die Echtheit der an Jamblich gerichteten Episteln und des Briefes (67) an Sopater. Der sachliche Grund, dass in jenen nur der berühmte Jamblich gemeint sein kann, ein Briefwechsel Julians mit diesem aber aus chronologischen Gründen ausgeschlossen ist, ist beweiskräftiger als die fleissigen sprachstatistischen Sammlungen, die z. T. sich auf indifferente Punkte beziehen und, um recht zu überzeugen, doch namentlich auf den delectus verborum hätten ausgedehnt werden

müssen. Ausserdem werden die Briefe 8. 19. 32. 54. 68. 73 und die von Papadopulos Rh. M. XLII 15—27 veröffentlichten aus rein sprachlichen Gründen angefochten. Die viel besprochene Angabe des Suidas in einem Citate aus Julian, dass Musonius βαρῶν ἐπεμέλετο darf jetzt wohl als irrtümlich betrachtet werden, da der Text Ep. 3 bei Papadopulos S. 24, 19 ἐπεμέλετο Γυάρων giebt (S. 31). Zum Schluss bespricht der Verf. das Verhältnis der Hss. und die Zeit der ersten Veröffentlichung einer Briefsammlung.

Die handschriftliche Ueberlieferung der Werke Julians mit Ausnahme der Episteln und einzelne Stellen behandelt

Klimek, Zur Würdigung der Hss. und zur Textkritik Julians. Progr. von Leobschütz 1887/88. Nr. 182. 8 S.

Proklos.

Nachträglich weise ich auf die im Jahresberichte für 1886 nicht erwähnte Ausgabe des bisher unedirten zweiten Teiles von Proklos' Kommentar zu Platos Staat (ed. Schöll Berlin 1886). Schöll hatte seine Ausgabe auf eine Abschrift Holstens aus einer Hs. gegründet, die, seitdem sie Mai benutzt hatte, sich nicht wieder auffinden liess. Inzwischen hat Reitzenstein das vatikanische Original, das zu mancherlei Berichtigungen des Textes Anlass geben wird, entdeckt. Einen weiteren Teil dieses Kommentares, der von Pitra auf Grund eines Vat. herausgegeben war, legt Reitzenstein unter Benutzung einer Abschrift Mais, der oft richtiger gelesen hat, in sorgfältiger Ausgabe vor (Bresl. philolog. Abh. IV 3. 31 S.).

Freudenthal, Ueber die Lebenszeit des Neuplatonikers Proclus, Rh. M. XLIII. S. 486—493.

Proklos ist nach der Biographie des Marinus Kap. 37 ein Jahr nach der Sonnenfinsternis 484, also 485, gestorben und muss, da er nach der wiederholten Angabe desselben Gewährsmannes 75 Jahre alt geworden ist, 410 geboren sein. Das von Marinus mitgeteilte genaue Horoskop des Proclus passt aber nach den bisherigen Berechnungen, die durch Mitteilungen des Prof. Galle bestätigt werden, nur auf das Jahr 412. Freudenthals Auskunft, dass die

Nativität erst nachträglich berechnet wurde und dabei leicht sich Fehler einschleichen konnten, löst aufs einfachste den Widerspruch.

A. Jahn, Πρόκλου ἐκ τῆς χαλδαϊκῆς φιλοσοφίας. Accedit hymnus in deum platonicus. Halle 1891. 77 S.

Aus dem Vat. 1026 und einer danach gefertigten Abschrift L. Holstens giebt der verdiente Gelehrte grössere Bruchstücke aus der bis jetzt nur durch einige Citate bekannten Schrift des Proklos heraus. Der Herstellung des Textes wird man fast ausnahmslos (doch die Abkürzung 2, 14 ist sicher aufzulösen φαντασίᾳ) beistimmen können, die Worte der Orakel sind durch gesperrten Druck hervorgehoben. Dankenswert ist der ausführliche Kommentar; denn das Verständnis der Schrift ist nicht leicht, besonders dadurch erschwert, dass der von Pr. kommentirte Text nicht erhalten ist, sich auch aus Pr. nur sehr unvollkommen rekonstruiren lässt. Neuplatonische Sprache und Begriffe werden im Kommentar durch reichhaltige Zusammenstellungen erläutert.

S. 49 ff. schreibt J. einen unter den Werken des Gregor v. Naz. (Bd. 2 S. 286 Migne) gedruckten ὕμνος εἰς θεὸν dem Proklos zu. Trotz mancher Berührungen mit Gregor vermisst man jeden christlichen Gedanken. Nächst verwandt mit ihm ist ein in Olympiodors Kommentar zu Platos Gorgias öfters citirter Hymnus. Diesen möchte ich aber weder für identisch mit unserm Hymnus noch für eine abweichende Recension desselben halten; denn die Verse jener Citate weichen teils erheblich ab teils finden sie sich gar nicht in unserm Hymnus. Die Autorschaft des Proklos ist weder durch den neuplatonischen Inhalt noch durch die Thatsache, dass eine Münchener Hs. (übrigens auf einem anderswoher genommenen Blatte) vor der Theologie des Proklos unsern Hymnus bietet, erwiesen. Neuplatonisch und nichtchristlich scheint er mir freilich zu sein.

Die Schrift leidet an einer gewissen Breite. Warum werden uns z. B. vier verschiedene Uebersetzungen des Hymnus gegeben, diese oft nochmals in dem sehr verdienstlichen Kommentare neben einander aufgeführt? Warum wird endlich am Schlusse eine zweite

Ausgabe und eine fünfte Uebersetzung als Resultat der δευτέραι φροντίδες mitgeteilt?

Busse, Der Historiker und der Philosoph Dexippus. Hermes 1888. S. 402—409.

B. setzt den Tod des Historikers Dexipp um 273 an. Anhaltspunkte für die Zeitbestimmung des Philosophen sind, dass er Schüler des Jamblich genannt wird und in seinem Kommentar zu den Kategorieen des Aristoteles Jamblich citirt und in einer Weise ausschreibt, wie es nur nach dessen Tode (um 330) möglich war, dass er endlich den Kommentar bereits in vorgerücktem Alter geschrieben hat. Jedenfalls ist also der Philosoph beträchtlich jünger als der Historiker, und Mai hat mit Unrecht aus den Worten, die Eunapios S. 11 Boissonade vom Historiker braucht ἀνὴρ ἁπάσης παιδείας τε καὶ δυνάμεως λογικῆς ἀνάπλεως geschlossen, dass dieser beide zusammengeworfen habe.

Heitz, Die angebliche Metaphysik des Herennios, Sitzungsber. d. preuss. Akad. d. Wiss. 1889. S. 1167—1190.

In einer übersichtlichen Tabelle zeigt der Verf., dass das Werk nichts ist als eine Reihe fast wörtlicher, öfters ausserhalb des ursprünglichen Zusammenhanges unverständlicher Excerpte aus Philo, Alex. Aphr., Proklos in Plat. Parm., Damascius de princ. Weist schon diese Arbeitsweise auf eine spätere Zeit, als die, in welche man bisher den Herennius anzusetzen pflegte, so führt der Nachweis, dass im Kap. 1. 2 der von Georgios Pachymeres verfasste, bisher nur in lateinischer Uebersetzung bekannte Abriss der aristotelischen Philosophie ausgeschrieben ist, noch weiter. Demnach ist die Schrift sicher nicht vor der Mitte des 14. Jahrh., wahrscheinlich erst beträchtlich später verfasst und mit dem Namen des Schülers des Ammonius versehen worden. Als philosophiegeschichtliche Quelle ist sie überhaupt zu streichen. Beachtenswert bleibt höchstens die in die philonischen Excerpte eingestreute Polemik gegen die Skeptiker, deren Quelle nachzuweisen H. nicht gelungen ist.

Laertius Diogenes.

W. Volkmann: Quaestionum De Diogene Laertio cap. I: De Diog. Laertio et Suida. Jahresber. des Gymn. zu St. Maria-Magdalena in Breslau 1890. 13 S.

Von Wilamowitz und ausführlicher noch Usener haben gezeigt, dass die grosse Verwirrung in der wichtigen Quellenschrift des Laert. sich zum grossen Teile daraus erklärt, dass er sein Werk nicht selbst redigirte, sondern die ganze Excerptenmasse den Abschreibern übergab, die oft die Randnoten des Kompilators (oder Zettel) an falscher Stelle einordneten, Zusammengehöriges auseinanderrissen, Scholien, die gar nicht zur Aufnahme in den Text bestimmt waren, einrückten, übrigens nicht selten durch höchst ungeschickte Uebergänge die Entstehungsart der Kompilation deutlich verraten. Diesen für die Benutzung des Laert. so bedeutungsvollen Gesichtspunkt verfolgt die Arbeit von V. mit Geschick und Scharfsinn weiter und legt wieder einmal ein erfreuliches Zeugnis ab, wie die bescheidene und nüchterne philologische Forschung die wichtigsten Resultate für die Geschichte der Philosophie hervorbringen und manche Probleme lösen kann, an denen sich die geistreichste Kombination vergebens versucht hat. Ich stelle wegen ihrer Bedeutung die Resultate kurz zusammen: VI 1. 2 (Antisthenes) erkennt der Verf. drei mit ὅθεν beginnende Zuthaten. II 65 ist καὶ Πλάτων — εἰρήκαμεν ein auf III 36 bezüglicher Zusatz. I 25 οὗτος — θεωρίας ist eine auf Pythagoras, nicht Thales, IX 50 ἐκαλεῖτό τε Σοφία eine auf Demokrit, nicht Protagoras bezügliche Note. Die Bemerkung IX 57 τοῦτον . . . διὰ μέγαν φθόνον μικροῦ κινδυνεῦσαι Ἀθήνησιν gilt dem Anaxagoras, nicht Diogenes von Apollonia. Auch IV 40 καὶ τί γὰρ ἄλλο ἢ ἕτερος Ἀρίστιππος sieht V. als Zuthat des Laert. an, wodurch dann freilich Wilamowitz' Ansicht, der das Stück auf Aristipp Περὶ παλαιᾶς τρυφῆς zurückführt, erschüttert wäre. In VIII, 55 sind durch Versehn die Worte τὸ δ' αὐτὸ — κωλυθῆναι hineingeraten, welche vielmehr das καθὰ καὶ Πλάτων § 54 erläutern sollten.

An einem Vergleiche des Lebens des Thales bei Laert. und Hesych (Suid. und Scholia Platon. p. 420 Becker) zeigt V., dass letz-

terer hier nicht Laert., sondern dessen Quelle benutzt hat, weist aber an andern Beispielen überzeugend nach, dass er auch Laert. gekannt hat. Denn die bei Laert. II 16 ursprünglich als Randbemerkung zu 'Ἀναξαγόρου gedachten Worte οὗτος — 'Ἀθήναζε kannte er und bezog sie natürlich falsch auf Archelaus. Ebenso steht es mit II 3 ἔνιοι δὲ καὶ Παρμενίδην φασὶν ἀκοῦσαι αὐτοῦ (sc. Anaximandri), wie wohl Laert. selbst geschrieben hatte. Im Leben des Protagoras hat Suidas den echten Hesych, wie wir ihn aus Schol. Plat. p. 421 kennen, aus Laert. IX 53. 54 erweitert. Abhängigkeit des Hesych von Laert. wird weiter daraus erschlossen, dass jener mit Laert. Nachrichten gemeinsam hat, die dieser dem zur Schwindellitteratur gehörigen Lobon verdankt, und Bemerkungen über Aristipp und Xenophon, die V. auf Favorin zurückzuführen sucht. Auch für das Leben des Stoikers Zeno und des Pythagoras wird Laert. als Quelle des Suidas erwiesen.

Einfluss der Philosophie auf die sonstige Litteratur.

G. Busolt, Diodors Verhältnis zum Stoicismus. Jahrb. f. kl. Phil. 1889. S. 297—315.

In Diodors Einleitung (I 1, 3) erinnert an die Stoa der kosmopolitische Gedanke, die Idee der πρόνοια, die moralisirende Geschichtsbetrachtung. Stoisch ferner ist die Ansicht, dass die Handlungen nach der damit verbundenen Absicht, nicht nach dem Erfolge (XXVI 24, 2, ἐπιβολή übrigens stoischer Terminus) zu beurteilen sind, die Auffassung der τύχη (vergl. von Scala, Studien des Polybios S. 159 ff.), die starke Hervorhebung der menschlichen Schwäche und der Humanität, die Theodicee, der Unsterblichkeitsglaube, die gelegentliche Polemik gegen Epikur. Diodor glaubt mit der Stoa an die Mantik und schreibt mit Poseidonios bei Cic. De div. I 30, 63 namentlich den Sterbenden eine natürliche Fähigkeit zum Weissagen zu, meint, dass die Helden der Vorzeit durch ihre Verdienste um die Menschheit Götter oder Heroen würden, gestattet unter Umständen den Selbstmord. Zum Teil will B. die stoischen Ansichten des Diodor auf Poseidonios zurückführen, so auch den Exkurs über Charondas und Zaleukos.

K. Maier, Darstellung des philosophischen Standpunktes des Horaz. Progr. des Königl. deutschen Staatsgymn. in Kremsier 1888. S. 1—33.

M. bespricht die zwischen epikureischen, stoischen und volkstümlichen Anschauungen schwankenden Ansichten des Dichters über die Götter, die epikureische Darlegung über die Entwickelung des menschlichen Geschlechtes in Sat. I 3, 99 ff., den Verzicht auf die Unsterblichkeit, die epikureische Aufforderung zum Genusse des Augenblicks. Für die ethischen Ansichten des Horaz sind dem Verf. gerade die schlagendsten Parallelen aus der philosophischen Litteratur entgangen. Sehr viel Gründlicheres findet man in Kiesslings Kommentar, in Useners Epicurea (s. den Index), bei Heinze De Horatio Bionis imitatore, Hense, Teletis reliquiae. Zu vergleichen ist zu S. 16 Epicurea fr. 204 (s. auch Sat. II 6, 95). Epikur a. O. ist Original von Epist. I 11, 23 neu dulcia differ in annum, wodurch die Lesung der epikurischen Spruchsammlung Nr. 14 σὺ δὲ ἀναβάλλῃ τὸ χαῖρον (statt τὸν καιρόν) bestätigt wird. Höchst interessant ist die Uebereinstimmung von Hor. Sat. II 2, 79: Die Schwelgerei affigit humo divinae particulam aurae und Philo De animalibus 47: reputamus nosmet ipsos, ut poetae dicunt, diis proximos factos fuisse semine et propinquos generatione; verum a cibo exiguo potuque superati humi iacemus ab alto caelo cadentes.

Fr. Oettl, Lucans philosophische Weltanschauung. Brixen 1888. Progr. des F. B. Privat-Gymnasiums. 21 S.

Die philosophische Weltanschauung Lucans, für welche die bei ihm so beliebten langatmigen Exkurse, Reden, Sentenzen ein beträchtliches Material liefern, wird hier m. W. zum ersten Male gründlicher untersucht. Zur Sprache kommt der stoische Pantheismus, die Weltentstehung aus dem Feuer und ihre Auflösung im Weltenbrande, der Fatalismus, der Vorsehungs- und Weissagungsglaube, die Psychologie der Stoa und ihr eigentümlicher Unsterblichkeitsglaube, neben dem wie bei Sen. und Epictet sich skeptische Aeusserungen finden, die Anordnung der Elemente, die Ernährung der Gestirne aus dem Wasser, die von Seneca übernommenen physikalischen Theorieen, das naturgemässe Leben, die

Freiheit von Affekten, das κατόρθωμα, die Gesellschaftstheorie und der Kosmopolitismus, der Selbstmord.

Neues Material wird freilich kaum aus Lucan für die Lehre der Stoa zu gewinnen sei, ausser vielleicht für die Eschatologie und den Weissagungsglauben (S. 4. 12 ff.). Aber jedenfalls zeugt der stoische Dichter für den gewaltigen Einfluss, den der Stoicismus, der fast Religion der Gebildeten geworden war, auf die Gemüter ausübte.

Genauer hätte untersucht werden sollen, in wie weit die stoischen Gedanken Lucans aus den Schriften seines Oheims herzuleiten sind. Jedenfalls erklärt sich Lucans Stoicismus nicht nur aus dieser literarischen Abhängigkeit, sondern auch aus dem Bündnis, das diese Philosophie mit der aristokratischen Oppositionspartei einging. Catos ablehnendes Verhalten gegen Befragung des Orakels (S. 1) hat seine Parallele bei Epiktet D. II, 7. Zu der Gleichgiltigkeit der verschiedenen Todesarten (S. 4) s. Sen. Ep. 92, 34. De remed. fort. V, 2, zur Episode über die Nilüberschwemmungen (S. 12) Diels, Ber. der preuss. Akad. 1886.

Secundus.

1) J. Bachmann, Secundi philosophi Taciturni vita ac sententiae secundum codicem aethiopicum etc. Berlin 1887. 44 S.
2) Ders., Die Philosophie des Neopythagoreers Secundus, linguistisch-philosophische Studie. Berlin 1888.
3) P. Cassel, Mischle Sindbad, Secundus-Syntipas, edirt, emendirt und erklärt. Einleitung und Deutung des Buches der sieben weisen Meister. Berlin 1888.

Der Verf., der in seiner Dissertation (das Leben und die Sentenzen des Phil. Sek., Halle 1887) den äthiopischen Text der Sekundus-Fabel mitteilt, giebt in der ersten Arbeit eine genaue lateinische Uebersetzung des Lebens und des ersten Teiles der Sentenzen aus dem Aeth., in der zweiten S. 23 ff. eine deutsche Uebersetzung des zweiten (christlichen Teiles) der Sentenzen. In dieser letzten zusammenfassenden Schrift erörtert er zunächst die Frage nach dem Grundtext der Fabel, geht von dem Nachweis aus, dass die Sentenzen erst später mit der Vita, deren griechischer Ursprung

feststeht (vgl. De vita S. 9 ff.), verbunden wurden, zeigt dann aber auch, dass nach den griechischen, rein heidnischen Sentenzen, deren Text S. 17—22 mitgeteilt wird, erst die christliche arabische Ueberarbeitung zurechtgemacht ist (aus ihr floss die äthiopische Version). In der That machen die griechischen Sentenzen, die wohl wie die Biographie im 2./3. Jahrh. (S. 44) entstanden sind, soweit ich ohne Kenntnis der orientalischen Texte urteilen kann, durchaus den Eindruck des Originals; ich weise besonders hin auf ἄνθρωπος .. τύχης παίγνιον und auf die nur auf griechischem Boden verständliche 17. Frage τί ἐστι μονομάχος (so die schöne Konjektur Bachmanns st. μόναχος), welche an die philosophische Abneigung gegen das Athletenwesen (Quaest. Muson. 7) erinnert. Die Art der Aneinanderreihung verschiedener Definitionen in Bildersprache erinnert z. B. an einen Nilus zugeschriebenen Traktat De octo vitiis. Die allgemeine asketische Tendenz, auch der reine Gottesbegriff, der in den Sentenzen hervortritt, war so allgemein verbreitet, dass mir ein Zusammenhang mit dem Neupythagorismus (S. 45 ff.) doch mit Zeller keineswegs notwendig erscheint. Warum der Secundus der Sage nicht eine Ausgestaltung des Secundus Ἐπίουρος (nicht Ἐπίθυρος S. 47) bei Philostratus und Suid. sein kann, sehe ich nicht ein. Dieser wird Ἀθηναῖος genannt. Die Fabel des griechischen Textes spielt hauptsächlich in Athen, im äth. wird Sekundus nach Athen studiren geschickt. Im 1. Anhang giebt B. den arabischen Text der in den Secundus übergegangenen Milchmädchenfabel aus Sindbad, im 3. Anhange vier neue lateinische Versionen des Sekundus. Dankenswert ist auch die Uebersicht über die reiche neue Sekundus-Litteratur S. 64 ff.

3) P. Cassel sieht S. 313 ff. die Sekundussage, für die interessante Parallelen angeführt werden, als manichäische Verarbeitung und zum Teil Verzerrung der in ihrem ursprünglichen Sinne gar nicht mehr verstandenen Sindbadsage an. Sekundus „war ursprünglich ein Buddha, ein Çramana oder Bhikku, der durch Schweigen die Apate überwindet — und im Weibe das Bild der Apate darstellt“ (S. 332). Die Gründe für diese Ansicht haben mich ebenso wenig überzeugt wie die Annahme eines Zusammenhangs des Pythagoras (S. 31 ff.), Heraklit (S. 81. 88. 97) Demokrit (S. 81) mit

buddhistischer Lehre. S. 319 werden gar die bekannten weiberfeindlichen Verse griechischer Dichter „aus der krassen Selbstgerechtigkeit orientalischer Weltanschauung“ abgeleitet. S. 348—353 giebt der Verf. einen leider nicht sehr korrekten Abdruck der griechischen Sekundus-Vita.

Florilegien.

Eine alphabetisch geordnete, mit dem 3. Teile des Florilegium Monacense und der von Wachsmuth edirten Wiener Sammlung eng zusammenhängende, aber sehr viel reichhaltigere Apophthegmensammlung veröffentlicht Sternbach, Wiener Studien IX. X. XI. Der Werth dieser Publikation liegt ausser in einer Reihe neuer Apophthegmen, auch von Philosophen, darin, dass die Zeugnisse aus der gesammten sonstigen Litteratur gesammelt und so auch eine bequeme Uebersicht über die sich oft widersprechenden Lemmata geschaffen ist. — H. Schenkl giebt Wiener Studien VIII 262—281 das Original der von Gildemeister Hermes IV 81 ff. in syrischer Uebersetzung edirten pythagoreischen Sprüche, Wiener Studien XI, 1—41 ein aus Apophthegmen und Gnomen gemischtes Florileg (Ἄριστον καὶ πρῶτον μάθημα) heraus, bespricht dessen Ueberlieferung und Quellen. Im Programm des Wiener akad. Gymn. 1888 veröffentlicht derselbe das Florileg φιλοσόφων λόγοι.

Nachtrag.

v. Scala, Die Studien des Polybios. Stuttgart 1890.

Der Verf. will die gesammte Geistesbildung und Weltanschauung des Geschichtsschreibers sowie die Bedingungen und Einflüsse, unter denen sie zu Stande gekommen ist, darlegen. Ein grosser Teil dieses ersten Bandes behandelt das Verhältnis des Pol. zur Philosophie, zu Heraklit, Plato, Aristoteles, der Stoa. Ausser zwei direkten Citaten des Heraklit — mit Recht hält der Verf. XII 27, 1 an den Namen des Heraklit, den Herodot reproducirt, fest — finden sich bei ihm manche wohl durch die Stoa vermittelte Anklänge an die Lehre von den Gegensätzen und vom ewigen Fluss der Dinge. Interessant sind auch die S. 90 hervorgehobenen Berührungen mit der Schrift Περὶ διαίτης. Von besonderem Wert

sind die Ausführungen über die Quellen des 6. Buches; nur wäre hier die Mischung platonischer, peripatetischer, stoischer Ideen, die in besonderen Abschnitten zur Sprache kommen, besser im Zusammenhange und im engen Anschluss an die Gedankenfolge des Textes des Pol. zur Darstellung gekommen. Platonisch ist z. B. der Gedanke des Wechsels im Staatenleben (S. 104), platonisch und peripatetisch die Annahme grosser Wasser- und Feuerverheerungen und eines neuen Anfangs der Kultur (108 ff. wichtig auch Macrobius in Somn. Scip. II 10) — auf die Frage nach dem Ursprung des Menschengeschlechts geht Pol. nicht ein —, der Vergleich der Menschheit mit der Herde (S. 110). Die Lehre von den drei Verfassungen und ihren Abarten, die Auffassung vom Königtum und von den Rechten einer guten Aristokratie, die Darlegung der Ursachen für den Sturz des Königtums und der Aristokratie weisen mannigfaltige Beziehungen zu Aristoteles auf (S. 136 ff.). Dennoch sind hier die platonischen und peripatetischen Gedanken vielfach so eigenartig umgewandelt, mit spätern, besonders stoischen Anschauungen (so die Ausführung über die Entstehung der Pflicht Kap. 5. 6) so untrennbar verbunden, dass wir diesen ganzen Ideenkreis und also auch die Benutzung der beiden Philosophen bereits der philosophischen Quelle des Pol. zuschreiben müssen. Es gelingt nur dem Verfasser in den Fragmenten des Hippodamos bei Stob. eine aus ganz ähnlichen Elementen gebildete Staatslehre aufzuweisen. Namentlich die Lehre vom Kreislauf der Verfassungen, welche eine Reihe von Begriffen der Behandlung des kosmischen Problems entlehnt, wie wir sie namentlich bei Okellos (nach Kritolaos S. 243) lesen, berührt sich eng mit Pol. Der Grundton auch dieser Quelle scheint stoisch zu sein. Durchaus stoisch ist auch bei Hippodamos (Stob. 43, 94) der Gegensatz λύπη und πόνος — ἡδονή, und der Gedanke ἐργατεύοντι δὲ τοὶ μὲν πόνοι τὰ ἀγαθὰ τοῖς ἀνθρώποις, ταὶ δὲ ἡδοναὶ τὰ κακά. Aus diesen Beziehungen sowie aus der Uebereinstimmung mit stoischen Quellen, besonders Cic. de off. scheint mir erwiesen, „dass aus dem Gedankenkreise der mittleren Stoa, deren Hauptvertreter Panaitios ist, die Quelle des Pol. hervorgegangen ist". Freilich möchte ich mir die Abhängigkeit des Pol. von seiner Quelle ziemlich frei denken; denn Pol.

war augenscheinlich von der stoischen Weltanschauung stark beeinflusst, hatte sich diese auch in persönlichem Verkehr mit Panaitios innerlich teilweise angeeignet, wie mir doch die vielen stoischen termini (z. B. ἐπιβολή) bei ihm zu beweisen scheinen. Er brauchte nicht alle seine stoischen Ideen aus litterarischen Quellen zu entnehmen, er konnte sie auch aus sich selbst heraus reproduciren. Jedenfalls scheint mir die Fassung der Gedanken selbst in den am meisten übereinstimmenden Stellen bei Pol. und Hipp. zu verschieden, um geradezu von einer gemeinsamen Quelle reden zu können.

S. 153 ff. macht der Verf. die Bekanntschaft des Pol. mit Schriften des Demetrius von Phaleron wahrscheinlich. Einen grossen Einfluss auf ihn scheint besonders die Schrift Περὶ τύχης geübt zu haben, die er ausdrücklich citirt und der er die namentlich in den ältern Teilen seines Werkes vorherrschende Schicksalsidee zu verdanken scheint. Die Grundgedanken der Schrift des Demetrius sucht v. Scala aus Plut. Cons. ad Apoll. c. 4—6 zu gewinnen. Doch lässt die auch durch die reichen Sammlungen v. Scalas erwiesene weite Verbreitung und Volkstümlichkeit der Schicksalsidee oft fraglich erscheinen, ob die Uebereinstimmung zwischen Pol. und Plut. zur Annahme einer Abhängigkeit von Demetrius berechtigt.

Nur die wichtigsten Teile des an fruchtbaren Anregungen reichen Werkes konnte ich hier berühren und verweise im übrigen auf meine Besprechung in der Berl. phil. Woch. 1890 No. 14.

X.

Bericht über die neuere Philosophie bis auf Kant für die Jahre 1888 und 1889

Von

Benno Erdmann in Halle a. S.

Sechster und letzter Teil

Auf die deutsche Philosophie zwischen Wolff und Kant sowie auf Rousseau beziehen sich folgende Schriften und Abhandlungen:

1. Al. Nicoladoni. Christian Thomasius. Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung. Mit dem Bildnisse des Thomasius. VIII u. 104 S. 8°. Berlin, Stuhrsche Buchhandlung, 1888.

Nicoladonis Buch ist eine lebendig geschriebene Skizze des Lebens und der Meinungen von Chr. Thomasius. Anschaulich hebt sich die Gestalt des in seinen Leipziger und seinen ersten Hallenser Jahren unruhigen Neuerers von dem Hintergrunde der Zeitströmungen ab, für dessen Entwurf die Schilderungen Julian Schmidts und Paulsens die hauptsächlichen Umrisse geliefert haben. Im Einzelnen verrät sich allerdings mehrfach der Mangel an selbständigen Studien; so in der Charakteristik des späteren Pietismus und des Zustandes der Universität Halle in den ersten Jahrzehnten ihres Lebens. Aus gleichen Gründen ist manches falsch gezeichnet, was die Entwicklungsbedingungen der philosophischen, speciell der naturrechtlichen Meinungen des vom Mysticismus zum Empirismus schwankenden Eklektikers darstellen soll. Besser ist es dem Verf. gelungen, den Tatbestand dieses Eklekticis-

mus selbst zu veranschaulichen. Denn eine frische Veranschaulichung, keine eindringende Analyse ist, was wir im dritten und vierten Kapitel über Thomasius als Philosophen und Juristen lesen.

2. Jak. Minor. Christian Thomasius. Vierteljahrsschrift für Litteraturgeschichte, hrsg. von B. Seuffert. I. 1888, S. 1—9.

Warme und treffende Worte über die Bedeutung von Chr. Thomasius, insbesondere für die Entwickelung der deutschen Prosalitteratur. Die philosophische Stellung von Thomasius wird nur gestreift.

3. Karl Jakoby. Die ersten moralischen Wochenschriften in Hamburg vom Anfange des siebzehnten Jahrhunderts. Progr. des Wilhelm-Gymnasiums in Hamburg 1888, 48 S. 4°.

Die sorgsame Arbeit, welche wesentlich für die litterarhistorische Spezialforschung Bedeutung hat, lässt erkennen, dass die ersten deutschen moralischen Wochenschriften, deren sich Hamburg, nicht Zürich rühmen darf, für die wissenschaftliche Entwicklung der philosophischen Probleme ohne Bedeutung sind. Für die pädagogische Bewegung am Anfang des vorigen Jahrhunderts bieten diese vergessenen Schriften einiges Material. Das Schlussverzeichnis von 99 in Hamburg erschienenen Zeitschriften des vorigen Jahrhunderts ist bibliographisch wertvoll.

4. Johannes Dembrowski. Studien über Lessings Stellung zur Philosophie. Erster Theil. Progr. des Wilhelm-Gymnasiums in Königsberg i. Pr. 1888, 72 S. 4°.

Soll zugleich mit dem zweiten Teil, der mir noch nicht vorliegt, besprochen werden.

5. R. Wahrenholtz. Jean-Jacques Rousseau. Leben, Geistesentwicklung und Hauptwerke. VI u. 176 S. 8°. Renger'sche Buchhandlung. Leipzig 1889.

Die Arbeit des um die Erforschung der neueren französischen Litteratur verdienten Verfassers will „eine auf die Hauptsachen beschränkte und allgemein verständlich gehaltene Biographie“ geben.

Obgleich sie auf Quellenstudien beruht und auch die neuere Litteratur über Rousseau berücksichtigt, bringt sie über die philosophischen, naturrechtlichen und pädagogischen Gedanken Rousseaus und ihre Einordnung in die mannigfachen Gedankenströmungen der französischen Aufklärung nichts wesentlich Neues.

6. P. J. Möbius. J.-J. Rousseau's Krankheitsgeschichte. VIII u. 192 S. 8°. Leipzig, C. F. W. Vogel, 1889.

Eine psychiatrische Monographie eines Neurologen über Rousseaus oft erörterte Krankheit. Möbius erklärt: „Rousseau war eine neuropathische Natur und litt in der zweiten Hälfte seines Lebens an der als kombinatorischer Verfolgungswahn zu bezeichnenden Form der Paranoia.“

Die schwierige Begründung dieser Charakteristik ist, soweit ein Laie dies zu beurteilen vermag, dem Verf. wol gelungen. Er beobachtet als wolwollender, unbefangener Sachverständiger Rousseau auf seinem ganzen Lebenswege. In Folge gründlicher Kenntnis und einsichtsvoller Würdigung der biographischen Litteratur erliegt er den lockenden Gelegenheiten, von seinem Thema abzuschweifen, nirgends. Den Untergrund der Ereignisse, an denen Rousseaus Wahn sich betätigte, schildert er überall hinreichend. Mit der Zurückhaltung des Kundigen hat er das Material der Schriften und Briefe Rousseaus auf die Belege für seinen Zweck geprüft, und dadurch manches bei Seite geschoben, was der Unorientirte geneigt sein möchte, den Symptomen der Krankheit zuzurechnen. Andrerseits hat er schärfer als seine Vorgänger das Bezeichnende gesehen. Was er aus den Briefen und Selbstschilderungen Rousseaus wörtlich anführt, erweckt nirgends den Eindruck unnötiger Breite.

In Rousseaus Brief an Hume vom 10. Juli 1766 findet der Verf. die ersten Spuren der Paranoia, die den vereinsamenden Schwergeprüften trotz aller Zustände, in denen sie scheinbar aufhört, nicht mehr verlässt.

Auch der Philosoph, der Rousseaus Gesamtleistungen zu würdigen unternimmt, darf die Kenntnisnahme der lehrreichen Arbeit nicht unterlassen; sie ist ungleich besser als die frühere Abhand-

lung von J. Hildebrand. Die neuere Arbeit von Châtelain (Paris 1890) habe ich nicht gesehen.

7. Karl Schneider. Rousseau und Pestalozzi. Zwei Vorträge. 4. Aufl., 63 S. 8°. Berlin, Gaertner, 1889.

Die historischen Beziehungen, die Rousseau in die Philosophie der Aufklärung eingliedern, sowie diejenigen, welche Pestalozzi einerseits mit Fichte, andrerseits mit Herbart verbinden, fallen aus dem Rahmen feinsinniger Charakteristik der Gesamtleistungen beider Persönlichkeiten, der die Vorträge begrenzt, begreiflicher Weise heraus.

8. Petru Garbovicianu. Die Didaktik Basedows im Vergleiche zur Didaktik des Comenius. 82 S. 8°. Leipziger J. D. Bucarest 1887.

Eine fleissige Zusammenstellung ohne philosophischen Gehalt.

9. M. Keyserling. Moses Mendelssohn. Sein Leben und Wirken. Zweite vermehrte und neu bearbeitete Auflage. X u. 548 S. 8°. Leipzig, Hermann Mendelssohn 1888.

Die wissenschaftlichen Fragen, welche Mendelssohns Lehre, ihre Entwicklung und ihre Einwirkung auf die Psychologie, Ethik und Aesthetik, in den letzten Schriften auch auf die Metaphysik, an den Geschichtsschreiber der Philosophie stellt, treten in der anziehenden Schilderung des Verfassers zurück. Das Buch, das nach 25 Jahren aufs neue wesentlich umgearbeitet erscheint, sollte eine möglichst populäre Darstellung sein.

10. Otto Ziegler. Joh. Nik. Tetens' Erkenntnistheorie in Beziehung auf Kant. 66 S. J. D. Leipzig, G. Fock 1888.

Eine umfassende Würdigung von Tetens, zu der die zahlreichen, in der Kieler Universitätsbibliothek vorhandenen Schriften desselben eine reiche litterarische Grundlage bieten, fehlt uns noch immer. Was die Forschung unserer Zeit bisher auf ihn zurückgeführt hat, war einerseits sein Verdienst um die Entwicklung der Psychologie seiner Tage, andrerseits die Beziehung seiner erkenntnistheoretischen Lehren zu dem Kriticismus Kants.

Der Verf. erörtert hauptsächlich Tetens' Beziehungen zu Kant, sowol das Verhältnis der Tetens'schen Lehren zu Kants kritischem Rationalismus in der Dissertation von 1770, als die Beziehung der späteren kritischen Ansichten Kants zu den Lehren von Tetens. Er behandelt in dieser Weise die Lehrmeinungen über Sinnlichkeit und Verstand ausführlich, kürzer die über das Kausalitätsgesetz, über den Gegenstand als Erscheinung, über Raum und Zeit und über die drei Grundvermögen der Seele.

Der Verf. stützt sich bei dieser Untersuchung, wie auch die früheren Bearbeiter des gleichen Themas, ausschliesslich auf Tetens' Hauptwerk. Er hat dasselbe sorgfältig und mit verständigem Urteil durchgearbeitet. Neue Ergebnisse erreicht er jedoch nicht. Seine Ausführungen decken sich im Wesentlichen mit den mehrfachen kürzeren und ausführlicheren Darlegungen, die in der interpretatorischen Litteratur über Kant vorhanden sind. Allem Anschein nach hat er unterlassen, von diesen Kenntnis zu nehmen.

Zu einem sicheren Urteil über die sachlichen Beziehungen der Problemlagen bei Tetens und Kant werden wir erst gelangen, wenn die mannigfachen Ansätze zu erkenntnistheoretischen Untersuchungen, die in der deutschen philosophischen Litteratur der Wolffischen Schule und ihrer Zersetzungsprodukte bis um 1780 vorhanden sind, zusammengefasst und kritisch diskutirt werden.

Die subjektive Bedeutung der Entwicklungen von Tetens für die Problemgestaltung bei Kant pflegt, so gering sie angesetzt wird, in Folge einer im Grunde belanglosen Aeusserung Hamanns überschätzt zu werden. Festere Ausgangspunkte gewähren die vom Verf. nicht verwerteten eigenen Urtheile Kants über Tetens (Reflexionen Kants 236, 232). Charakteristisch ist überdies, dass wir in den Reflexionen Kants kaum irgendwo einer Auseinandersetzung mit den Untersuchungen von Tetens begegnen.

11. Sigmund Auerbach. Ueber die bildende Nachahmung des Schönen von K. Ph. Moritz (Deutsche Litteraturdenkmale des 18. u. 19. Jahrhunderts, in Neudrucken hrsg. von Bernh. Seuffert, Nr. 31; XLV u. 45 S. 8°. Gebr. Henninger, Heilbronn, 1888).

12. Max Dessoir. Karl Philipp Moritz als Aesthetiker. Berliner I.-D., 57 S. 8°. Naumburg 1889.

Die beiden tüchtigen Abhandlungen stehen in charakteristischem methodischen Gegensatz.

Auerbach geht von einer Skizze der künstlerischen und ästhetischen Entwicklung von Moritz aus, erörtert sodann im Anschluss an die (gleichfalls abgedruckte) Abhandlung von 1785 die Beziehungen des Philosophen zu Mendelssohn, analysirt darauf, nach kurzen Hinweisen auf das Verhältnis von Moritz zu Fichte, eingehend die Hauptabhandlung von 1788, bespricht weiter ihre Aufnahme besonders in den Weimarer Kreisen, und schliesst mit kurzen Bemerkungen über das Programm von 1795.

Dessoir holt weiter aus. Er verweist im Anfang kurz auf die zweifellosen Abhängigkeitsbeziehungen von Moritz zu Goethe und besonders zu Herder, die wahrscheinlichen zu Winckelmann und Shaftesbury, bespricht darauf die Verwandschaft der ästhetischen Auffassungen der drei letztgenannten, und skizzirt sodann mit vielseitiger Litteraturkenntnis die ästhetischen Auffassungen der Zeitgenossen von Moritz bis 1787 über „Kopie oder Ideal", „die Schönheit der Natur", „das Kunstwerk", „die Natur des Genius" und den „Geschmack". Darauf folgt (S. 28—38) eine psychologische Analyse der Persönlichkeit von Moritz, und endlich eine Charakteristik seiner ästhetischen Ansichten, in speziellem Anschluss an die Thesen des nachgelassenen Programms.

Beide Abhandlungen ergänzen unser Wissen um die Entwicklung der ästhetischen Fragen im vorigen Jahrhundert in einem vom Strom der Tradition überspülten, jedoch nicht unwesentlichen Punkt. Zu vollständiger Aufhellung des historischen Zusammenhanges fehlt der analytischen Untersuchung Auerbachs allerdings eine hinreichend breite Grundlage, dem synthetischen Verfahren Dessoirs die nur auf analytischem Wege erreichbare bestimmte, specielle und klare Einordnung der Gedanken von Moritz in den Problembestand seiner Zeit. Gegen die Ueberschätzung des Einflusses von Goethe auf Moritz, die in den Weimarer Kreisen vorhanden war, erheben beide Verf. berechtigten Widerspruch.

XI.

Rassegna.

Delle opere pubblicate in Italia sulla storia della filosofia antica negli anni 1888—1889.

Per

Alessandro Chiappelli.

Gli studi sulla filosofia antica che dettero tanto splendore al periodo umanistico del nostro Rinascimento, non furono mai negletti in Italia, e, anche nell' ultimo ventennio, dopo i diligenti lavori del Bertini, le traduzioni dei dialoghi platonici del Bonghi, del Ferrai e dell' Acri, della Psicologia d'Aristotele del Barco, le memorie storiche del Labriola, del Tocco, del Masci e di altri dimostrarono che la gloriosa tradizione non si era smarrita. Negli ultimi anni, questi studi sembra abbian preso maggior vigore e larghezza, aiutati dalla critica filologica applicata anche ai testi dei classici filosofici, della quale anche l'Italia ha dati ottimi esempi, nell' edizione del Filopono del Vitelli, del Protreptico di Giamblico del Pistelli, e dei frammenti dell' Etica d'Epicuro del Comparetti, ben note anche in Germania.

Nei due anni 1888—89, gli studi risguardanti la filosofia greca sono stati in Italia assai numerosi e degni di considerazione. La maggior parte di essi riguarda alcuni punti particolari del periodo più antico delle filosofia greca, dai quali, perciò, comincio, seguendo l'ordine storico dei loro argomenti.

R. Pasquinelli, Le Nozioni del Diritto e dello Stato nella civiltà e nella filosofia dei Greci prima di Socrate (Rivista ital. di Filosofia anno IV. 1889).

È una esposizione semplice e chiara dei concetti morali dell' antica civiltà ellenica, e dei filosofi presocratici; nella quale, non apparisce pretesa alcuna di novità scientifica. Ma poichè anche una esposizione elementare di tal natura occorre sia fondata sopra una esatta conoscenza delle fonti e dei resultati della critica recente, convien dire che per questo rispetto l'A. non dimostra una sufficiente preparazione. Se così non fosse, non avrebbe dimenticato tra i filosofi ionici Anassimandro, nè avrebbe posto sulla stessa linea degl' ionici antichi Archelao; e nel cenno che dà dell' etica Pitagorica, non avrebbe attribuito a Pitagora la dottrina dell' unità e della dualità, e una dottrina teologica; ciò che non è più lecito dopo le osservazioni dello Zeller e di altri. E nemmeno avrebbe attribuito, senz' altro, alla scuola di Pitagora il così detto Carme Aureo. In generale poi l'A. sa dire degli antichi filosofi molto più di quello che non apparisca dei loro frammenti.

S. Cognetti-De Martiis, L'Istituto Pitagorico (atti della R. accademia delle Scienze di Torino. vol. XXIV. 1889).

Questo scritto non è che un capitolo d'una vasta opera che l'A. ha consacrato allo studio del Socialismo Antico (Torino 1888), nella quale ha avuto occasione di trattare alcuni punti delle dottrine economiche e sociali di Platone e d'Aristotele, e di discutere alcune questioni relative ai rapporti storici e letterari della Repubblica platonica. All' A., che è ben noto come economista e latinista in Italia e fuori, non fa certo difetto, anche in questa memoria, nè l'estesa erudizione nè l'acutezza. Giova anzi notare come egli abbia saputo trarre abilmente partito dai frammenti dei poeti comici del quarto secolo, dove si allude ai Pitagorici del tempo; frammenti che, per questo rispetto, meriterebbero forse di essere più considerati di quel che sono. Ma quanto all' antico Pitagorismo anteriore a Filolao, le affermazioni dell' a. non sono sempre esatte, nè i risultati delle suo ricerche, persuasivi. Dove parla dei più antichi scrittori greci che alludono a Pitagora (p. 25), non si vede perchè parli d'Eraclito prima che dei noti versi di Senofane, e perchè citi solo il fr. 17 (Byw.) non il fr. 16; e parlando dei luoghi erodotei, non citi il luogo così controverso

II, 81, del quale ha così egregiamente trattato di recente lo Zeller (Sitzungsber. der Berlin. Akademie XLV, 1889 p. 10 e segg. dell' estr.). Anche l'espressione di Callicratide (Fragm. philos. II, 29 M.) che egli cita a p. 22 non pare rettamento interpretrata dall' autore. Al quale avremmo augurato di non mettere la sua vasta dottrina e il suo ingegno a servigio d'una tesi così infelice com' è quella dello Schroeder sulle relazioni del Pitagorismo coll' India. Certa l'A. non manca di aggiungere alle analogie e alle assonanze rilevate dal critico tedesco, dei ravvicinamenti suoi ed originali, i quali, in ogni modo, giovano sempre ad illustrare la storia del pensiero e delle dottrine. Ma oltrechè queste non dimostrano più che le prime una vera dipendenza storica del Pitagorismo dalla cultura indiana, l'A. tralascia di approfondire le ricerche di quei termini medi storici che avrebber reso possibile quella relazione. La questione sul' influsso dell' oriente sulle origini della filosofia greca, se anche non si vuol risolvere ammettendo l'assoluta autoctonia di questa, non può limitarsi ragionevolmente che alla Persia o all' Egitto, coi quali soltanto si può dimostrare fossere in rapporto le colonie greche dell' Asia Minore al sorgere della scienza greca. L'a. all' incontro sembra respingere, come lo Schroeder, ogni rapporto del Pitagorismo antico colla religione egiziana, sebbene ammetta pure, come di recente il Cantor, il Gomperz ed altri, la possibilità del viaggio di Pitagora nell' Egiteo.

Qui mi corre l'obligo, non gradito, di accennare brevemente ad alcuni miei scritti, che pel loro argomento si riferiscono a questo periodo della filosofia antica.

1° Zu Pythagoras und Anaximenes (nell' Archiv. I. 4. 1888).

2° Sulla Teogonia di Ferecide di Syros (Rendiconti della R. accademia dei Lincei vol. V. 1889. p. 230—242).

3° Di una epigrafe sepolcrale latina e della sua derivazione da un epigramma attribuito ad Epicarmo (Rendiconti ss. vol. V. 1889. p. 586—589).

4° Sopra una opinione fisica di Senofane (Ib. vol. IV. 1888. p. 89—95).

Nella seconda di queste memorie ho cercato di rilevare le difficoltà che incontra l'opinione sostenuta dal Diels (Archiv I, 1887. p. 14 ss.) e accolta dal Kern (De Theogon. 91 ss.) che nei frammenti del mitografo di Syros si debba ravvisare come un riflesso della grande intuizione di Anassimandro sulla posizione centrale della terra come isolata nello spazio dell' universo; ricercando quali sieno i punti di contatto fra la cosmologia di Ferecide a la teogonia orfica ed esiodea. Il che mi apriva la via a stabilire con maggiore verosimiglianza i momenti del processo cosmogonico rappresentato nei miti di Ferecide, i sui probabili rapporti colla ipotesi cosmogonica di Talete, come anche le affinità che colla sua cosmologia presentano alcune intuizioni dell' antico Pitagorismo.

3. Questa nota non si collega alla storia della antica filosofia se non in quanto l'epigramma che porta il nome di Epicarmo (Schol. Hom. Il. x. 144. Lorenz, Leben und Schriften der Koers Epich. p. 299), di cui l'epigrafe latina pubblicata dal Gatti (Bullett. della comm. Archeol. Municip. 1887 p. 150) non è che una delle varie riproduzioni, se non è d'Epicarmo è però molto antico, e presenta una affinità non solo con altri frammenti epicarmei, ma anche con alcune intuizioni di Eraclito.

4. Scopo di questa nota è di mostrare come nel fr. 12 (Karsten) mentre Senofane riproduce l'intuizione Esiodea e Ferecidea della terra inferiormente perlungata all' infinito, non afferma punto, come communemente credono gli storici, che tale sia anche l'aria al di sopra della terra. L'aria o il cielo incombe sul disco terrestro come un emisferio, e la terra è sferica (secondo la notizia di Teofrasto circa Senofane) nel senso di circolare o discoide; onde l'intuizione di Senofane è molto vicina a quella di Anassimene, e si spiega l'estinzione dei soli e delle lune che a lui attribuisce una notizia doxografica (Doxogr., 355). Cosi già nella intuizione fisica di Senofane si trovava quella opposizione di finito e d'infinito che il Pseudo-Aristotele (De Mel.) gli attribuisce in forma d'antinomia dialettica. Convien però riconoscere che dai frammenti di Senofane trovati a Ginevra, illustrati ora dal Diels (Sitzungsber. der Berlin. Akademie XXXI, 1891, p. 1–4 estr.), trasparisce

una intuizione fisica alquanto diversa, e più vicina a Talete, come io stesso avevo accennato nelle memoria precedente su Ferecide (v. pag. 238 n. 3).

Si riferisce pure a Senofane il breve scritto di

S. Fimiani, Alcune considerazioni sulla teoria della Conoscenza in Senofane (Rivista italiana di Filosofia vol. II, 1888 p. 293 bis 300).

L'a. combatte le spiegazioni date dagli storici della filosofia, come lo Zeller, Cousin, Ueberweg, Kern, della contradizione fra l'apparente scetticismo di alcuni versi e frammenti di Senofane e il tono dogmatico delle sue dottrine teologiche e cosmologiche. Ma quella che egli sostituisce e propone ci sembra assai più oscura e meno accettabile delle altre. „Il germe della contradizione Senofanea, egli dice, si protrebbe ritrovare nella genesi stessa del suo sistema. Posto tra il Politeismo e il Monoteismo, tra il naturalismo jonico e l'idealismo eleatico, Senofane nè sa ritornare indietro, nè sa spingersi oltre nel suo sistema. Egli rappresenta il filosofo della transizione". I dubbi elevati dal Freudenthal a proposito del Monoteismo di Senofane sono ignoti, come sembra, all' autore: il quale avrebbe dovuto tener conto della affinità fra Senofane e Parmenide e della sua antitesi fra l'ἀλήθεια e la δόξα. Poichè questa tendenza antitetica, che è così caratteristica della scuola eleatica (Diels, Philos. Aufsätze Zeller gewidmet. 248 ss.), sembra già apparire in Senofane (fr. 18 Diog. L. VIII, 36 Karsten, 16), il quale forse per questo fu chiamato ἀμφοτεβόβλεπτος da Timone.

Maggior valore ha l'altra nota dello stesso autore

Su la relazione tra il νοῦς e la ψυχή nella dottrina d'Anassagora (Rivista ital. di Filos. vol. I 1889. p. 66—89).

Quivi discute brevemente ma con singolare acume la questione se si possa ammettere la identificazione della mente coll' anima attribuita ad Anassagora da Aristotele, e dietro di lui da tutti gl' interpreti e storici più autorevoli, come il Trendelenburg e lo Zeller. L'autore non crede soltanto che non si abbia diritto a questa affermazione, ma nemmeno che così possano interpretarsi i

luoghi aristotelici (De an. I 2, 404 b 1, 405 a 14), ciò che è ben diversa questione. Ora che vi sia „indecisione e oscillazione“ nell' esposizione aristotelica della dottrina d'Anassagora, niuno lo nega. Ma è Aristotele stesso che ci dice da che essa derivi, cioè della indecisione stessa di Anassagora; nel cui pensiero è innegabile la tendenza a distinguere l'anima dalla mente come una sua parte, in quanto, dunque, non è coestensiva alla mente, poichè questa oltre ad comprendere in sè tutti gli esseri viventi (ἐν ἅπασι αὐτὸν ὑπάρχειν τοῖς ζῴοις) si estende a tutti gli esseri dell' universo. E pure se la mente come principio conoscitivo puo distingerrsi, a stretto rigore, dall' anima, in quanto è principio di movimento e d'ordine si confonde col' anima (Met. I 3, 984 b 8).

Al periodo seguente si riferisce la mia memoria, per la storia della Sofistica Greca (Archiv III, 1. 2) sostanzialmente riprodotta negli Atti della R. Accademia di Scienze Morali e Politiche di Napoli, 1889.

L. Rossi, Le facoltà dell' anima secondo Platone nella Repubblica (Rendiconti della R. Accademia dei Lincei 1888 vol. VI p. 138—147, p. 151—160.)

È un lavoro fatto con diligenza e amore, ma con uno spirito eccessivamente scolastico, cioè il meno atto a intendere Platone, e senza una sufficiente conoscenza della recente letteratura platonica. L'autore espone con fedeltà la dottrina delle parti e delle funzioni dell' anima secondo alcuni libri della Repubblica (IV, V, VI), senza ricerca propria, e senza preoccuparsi della forma in cui questa dottrina apparisce in altri dialoghi platonici, come il Timeo, il Fedro o anche le Leggi, e senza proporsi la difficoltà, che costituisce uno dei più curiosi problemi per la critica platonica, se e come, cioè, la tripartizione dell' anima esposta nel IV e V libro, possa accordarsi colla unità dell' anima quale apparisce nel X libro della Republica e nel Fedone. La critica platonica non ha, in una parola, da imparar nulla da questo studio.

V. Poggi, Il suicidio in Platone (Riv. ital. di Filos. vol. II, 1889 p. 164—188).

In questa diffusa memoria, l'a. riprende in esame un problema già da me discusso altravolta (Atti della R. Accademia dei Lincei, 1885), sul vero senso del luogo del Fedone, ove il Socrate platonico sembra far divieto del suicidio, e sulle ragioni per cui la tradizione antica collega a quel dialogo platonico il suicidio di Catone, e di Cleombroto. Su tutti i punti discussi, l'a. riproduce le stesse mie conclusioni, senza aggiungere fatti nuovi e osservazioni originali, che meritino d'essere rilevate.

Lo stesso possiamo dire quanto alla breve nota di

A. Nagy, Il Nyâya e la logica aristotelica (Riv. ital. di Fil. vol. II, 1889 p. 288—291).

L'a. vuol ravvivare la questione dei rapporti storici fra il sistema nyâya e l'organo aristotelico, ed inclina ad ammettere una dipendenza di questo da quello, senza però fare un tentativo di dimostrazione.

S. Ferrari, L'Etica d'Aristotele riassunta, discussa ed illustrata. Torino 1888 pag. VII—426.

Non è molto che il recensente, a proposito della edizione delle opere aristoteliche nella collezione Teubneriana (Riv. di Filolog. class. XVII, 1888 p. 136), augurava che si riprendesse in Italia l'antica e gloriosa tradizione degli studi aristotelici e che si moltiplicasse anche fra noi il numero degli studiosi d'Aristotele. Questo voto non sembra sia andato perduto, e il ricco lavoro qui sopra annunciato è di per si una lieta promessa per gli studi aristotelici; onde bene a ragione con voto che onora l'autore dell' opera, la R. Accademia dei Lincei propose gli fosse conferito il premio Ministeriale. Le ultime due parti di questo lavoro furono pubblicate già in un volume (Mantova 1887) di cui rese largamente conto il Tocco Archiv I 3, p. 472 ss.). Ma nella nuova pubblicazione il proposito dell' a. è di dare un lavoro compiuto, nel rispetto filologico critico e nel rispetto filosofico, sulla morale aristotelica; tale cioè che comprenda tutti le questioni che riferiscono all' autenticità delle fonti, secondo i resultati della critica più recente, alle relazioni che corrono fra le varie fonti a al loro respettivo valore; e che in

secondo luogo, essendo il lavoro più specialmente d'indole filosofica, esponga fedelmente le idee morali d'Aristotele, vedute nelle attinenze loro colle parti del sistema aristotelico, cogli antecedenti storici a cui si collega, e nel loro successivo svolgimento fino ai nostri giorni. A quest' ultima ricerca si collega poi naturalmente una discussione critica sul loro valore scientifico, delle quale non è qui luogo il parlare[1]). Il disegno del libro è ben concepito, se anche non in tutto originale, poichè ricorda il noto lavoro del Grant, del quale poi l'a. avrebbe dovuto meglio valersi nei particolari. Che l'esecuzione di questo disegno sia in ogni parte egualmente condotta, non sarebbe esatto il dire; poichè si vede chiaro che in alcune parti l'a. ha posto più amore, più studio, ed ha maggiore competenza che in altre. Ma torna, a ogni modo, a lode dell' autore l'aver sentita la necessità di collegare il pensiero aristotelico a quello dei suoi predecessori, per coglierne più esattamente il significato. Nella quale ricerca senza dubbio lo avrebbero aiutato molto i lavori dello Schmidt, Ziegler e Köstlin sull' Etica greca, e gli studi sul testo dell' Etica aristotelica del Jackson, del Wilson, del Susemihl e di altri, apparsi prima del 1888, che l'autore non sembra conoscere, o dei quali non ha saputo almeno trar partito per la sua esposizione. Sembra anzi che egli non conosca la critica posteriore al Ramsauer (1878). Ma non possiamo fargliene troppo grave carico, se pensiamo alle difficoltà che incontrano ancora in Italia questi studi, e all' insufficiente suppellettile delle biblioteche che erano a disposizione dell' autore; il quale, anzi, dimostra non poca diligenza nel ricercare e nell' informarsi della ricca letteratura moderna intorno ad Aristotele.

Questi pregi innegabili del lavoro c'impongono di rilevare alcuni dei punti nei quali non è lecito consentire col' autore, nella misura che ci è consentita dalla natura di questa rassegna. Da quello che l'a. scrive intorno al titolo dell' Etica nicomachea (p. 4 s.) appare ch'egli l'intenda nel senso di un' opera dedicata a Nicomaco, interpretazione oramai insostenibile. Nè si comprende come l'a. adduca come prova che i libri etici d'Aristotele sieno

---

[1]) Si veda la mia recensione in Riv. ital. di Filos. 1889. a. IV. p. 106 ss.

stati conosciuti dai successori di Teofrasto, la testimomanza di Cicerone, contemporaneo e amico di Tirannione e contemporaneo alla recensione di Andronico. Il giudizio poi contenuto nel luogo De Finib. V, 5. non ha alcun valore in sè stesso, tanto più che si riferisce alla Nicomachea per una dottrina che non vi si trova: ciò che fa credere che Cicerone ne parli per sentito dire, ma solo in quanto dimostra che nel tempo della recensione d'Andronico, o poco dopo, Cicerone sentiva parlare dell' Etica di Nicomaco come di un' opera reputata di Aristotele. Nè si puo più dire risolutamente col Ritter, come fa l'a. (p. 11) che l'ordine delle dottrine cirenaiche appartiene al giovane Aristippo (cfr. Zeller II[4] 234, 1), e che Aristotele solo per questo dovesse riguardare come rappresentante della dottrina del piacere come sommo bene, soltanto Eudosso.

Nel rilevare le diffirenze stilistiche fra le tre opere morali, l'a. nota al principio dell' I 6 dell' Eudemea che il χρώμενον dovrebbe mutarsi secondo l'uso d'Aristotele nel dativo plurale χρωμένοις (? χρωμένους); mutazione della quale non sappiamo veder la ragione: così nelle caratteristica che l'a. dà (p. 54) dello stile della Morale Grande si protrebbero facilmente trovare delle lacune. Più numerose osservazioni potremmo fare sulla parte ove si discute dei tre libri comuni alle due Etiche: poichè in generale la questione se essi originariamente appartengano all' una o all' altra, oggi non puo esser posta, non potendo le loro molte e singolari particolarità essere spiegate nè dall' una nè dall' altra ipotesi. Il loro nucleo sembra bensi aristotelico, nonostante l'opinione contraria non solo del Fischer, Fritsche e Grant, come crede l'a., ma anche dello Schleiermacher e del Jackson; i quali lo rivendicano all' Eudemea, salvo alcune parti, come la discussione sul piacere VII, 12—15, che appartengono ad Eudemo. Così pure nel libr. VI i due luoghi VI, 1, 1138 b 34 e 1141 b 21—1242 a 11, appartengono certamenti all' Etica Eudemea. Del che l'a., il quale he sostanzialmente seguito lo Spengel, sembra non abbia tenuto conto.

Dopo una esposizione generalmente fedele della morale Nicomachea, l'a. considera le relazioni delle idea morali d'Aristotele con tutto il sistema (p. 186—242). Questa ricerca però è presentata in modo da apparire piuttosto come una nuova esposizione

delle idee morali, anzi che come una indagine sul nesso di queste coll' insieme della dottrina aristotelica. Sopratuttto conveniva porre in chiaro le attinenze dell' Etica coi principi fondamentali della Metafisica, studiare più accuratamente che l'a. non abbia fatto, gli elementi psicologici della volontà e la teorica della ragione pratica. E ciò tanto più perchè l'a. stesso riconosce che la psicologia della volontà ebbe da Aristotele un grande incremento (p. 324). E così nella parte che riguarda il pensiero etico prima d'Aristotele, l'a., sebbene segua sostanzialmente lo Zeller, non si mostra sufficientemente informato delle recenti ricerche intorno a questo periodo. Nel parlare della morale Democritea, la cui inportanza del resto non è degnamente posta in rilievo, l'a. non dissute i dubbi che furono elevati sull' autenticità dei frammenti etici di Democrito, e a proposito della sofistica esce in affermazioni (p. 264), difficilmente accettabili. Quanto poi scrive l'a. sulle idee morali dei tragici, ricerca che ha pur tanta importanza, è insufficiente ed oscuro; oltre che non si vede perchè non accenni alla lirica pindarica che rappresenta un momento così importante nello svolgimento della coscienza etico-religiosa prima di Socrate.

Per quel che riguarda le attinenza della morale aristotelica col pensiero morale moderno, il lavoro è condotto con maggiore accuratezza e cognizione del soggetto. E in ordine appunto a questo merito, ci sia lecito qui fare due sole osservazioni che si riferiscono a ciò che v'ha di essenziale in questa discussione. Qualunque giudizio si voglia fare dell' ideale etico che scaturisce della coscienza religiosa cristiana, è debito d'ogni storico imparziale il discuterne il valore e la estesa efficacia nella formazione della coscienza morale dei nostri tempi. Nè dell' Etica Kantiana si puo discutere il significato, se non si ne pongano in chiaro le intime e vitali attinenze coll' idea morale qual' è uscita dal grande moto del Cristianesimo. Ora sembra che, secondo l'a., fra Aristotele e Kant non interceda alcun grande avvenimento storico che abbia spostato il centro della coscienza morale; che il profondo rinnovamento operato dal Cristianesimo non sia mai avvenuto nella storia. E nemmeno accenna allo svolgimento delle dottrine morali dopo Aristotele, e specialmente dello Stoicismo che portò così vitali ele-

menti nell' etica cristiana. In secondo luogo, sebbene l'a. ponga in rilievo con notevole accume i difetti e l'insufficienza dell' etica aristotelica, si vede chiaro, nell' ultima parte, il deliberato proposito, che conduce l'a. a far talora violenza al pensiero aristotelico, di trovare già nell' Etica d'Aristotele quelli aspetti del problema morale che costituiscono la originalità e la parte imperitura dell' Etica Kantiana, e i germi di tutte le più importanti intuizioni della morale evoluzionistica contemporanea.

J. Cicchitti-Suriani, Della dottrina degli affetti e delle passioni secondo la filosofia stoica e cristiana. Aquila 1889 pag. 133.

Sebbene l'a. lo intitoli „Saggio storico", il carattere di questo lavoro non è propriamente storico, ma piuttosto comparativo e dottrinale, come giustamente s'esprime il Prof. Ferri nella bella e nobile lettera premessa a questo volume. Il quale ci presenta uno studio delle dottrine degli affetti in alcuni rappresentanti della filosofia stoica, segnatamente Seneca, paragonata con quella di alcuni dottori della chiesa, specie Tommaso e Bonaventura, per riuscire a mostrarne la sostanziale affinità. Questi limiti in cui l'a. ha circoscritto il lavoro, e questo sua indole comparativa e teoretica nei suoi resultati, ci dispensano da una revisione critica più particolareggiata in questa rassegna d'indole storica. Ci basta osservare che all' autore non fa difetto la dottrina, assai vasta e copiosa, ma il metodo nella trattazione, l'ordine nel distribuire le parti dell' opera e il sentimento delle loro proporzioni. L'erudizione quindi vi apparisce, ma saltuaria e indisciplinata. La discussione principale si perde di vista in mezzo ad altre estranee al soggetto proprio del lavoro, mentre avrebbe giovato al fine stesso dell' autore, il trattare della dottrina delle passioni nello Stoicismo greco, da Zenone a Posidonio, per dimostrar poi se e in qual modo fu modificata degli stoici latini, che l'a. sembra soltanto conoscere.

L. Credaro, Lo scetticismo degli Accademici. Parte Prima. — Roma 1889. p. 262.

Un giudizio definitivo sul merito di questa opera non si puo portare finchè essa non sia compiuta; finchè, cioè, al volume

pubblicato non ne segua un altro in cui si esponga e si discuta nei suoi particolari la dottrina dei nuovi accademici, sopratutto considerata nel suo svolgimento storico, come l'autore promette. Ma, pur così com' è, il libro dimostra une larga conoscenza del soggetto e una cognizione poco meno che compiuta dei resultati della critica, specialmente tedesca, intorno questo oscuro periodo della storia del pensiero greco. Già la scelta opportuna dell' argomento fa fede di un fine accorgimento nell' autore, il quale muove da una giusta osservazione dello Zeller (III[3] Vorwort) „la filosofia greca dopo Aristotele offre un campo esteso e non infecondo di lavori monografici, i quali debbono servire di fondamento ad ogni storia generale". A quest' appello dell' illustre storico hanno risposto i lavori dell' Hirzel e dello Stein sullo Stoicismo, dell' Usener sull' Epicureismo, del Brochard e del Natorp sullo Scetticismo pirroniano ed accademico. Ed ecco che il Credaro si aggiunge alla nobile schiera, prendendo a studiare una singolare manifestazione del pensiero postaristotelico, e dandone un esposizione certo meno brillante e vivace di quella del Brochard e meno originale di quelle dell' Hirzel e del Natorp, ma condotta sopra uno studio accurato delle fonti, con serena temperanza di giudizio e con ottimo metodo critico.

Alla buona scelta dell' argomento risponde in generale la buona trattazione. Nella critica delle fonti, fra le quali con molta ragione dà la preferenza a Sesto Empirico, l'a. dimostra une non comune perizia nel valersene e non manca talora di giunger a resultati nuovi di qualche importanza, come quando nelle seconde Academiche di Cicerone riesce a discernere il punto di divisione fra le obbiezioni di Arcesilao e quelle di Carneade contro il Sensismo stoico (Acad. II. 87); osservazione che, per quanto ricordo, non era stata fatta da alcuno. Avremmo invece desiderato dall' a. ch'egli tenesse conto dell' importante scritto di Plutarco contro Colote (su cui ha giustamenta richiamata l'attenzione il Natorp), dell' Index Academicus Hercul. pubblicato dal Buecheler, del Contra Academicos di S. Agostino, per discuterne il respettivo valore come testimonianze storice. Poichè a spiegare l'origine della scepsi academica non basta la precedenza dello Scetticismo di Pirrone (del quale avrebbe

pur dovuto parlare l'a.) il Credaro ha giustamente sentito il bisogno di cercarne le ragioni intime nella storia dell' Accademia. Or questo giusto concetto doveva condurlo non solo a riprodurre la storia esterna dell' accademia, com' egli fa, troppo diffusamente, sull' orme del Wilamowitz, dell' Usener e dell' Heitz, ma anche a ricercare nell' antica Accademia i segni precursori della scepsi posteriore. E così avrebbe giovato a meglio delineare lo svolgimento dell' accademia, se l'a. avesse tenuto conto della letteratura consolatoria che, sorta già con Crantore nell' antica accademia, si continua nella nuova, ed è una dello forme nella quale più chiaramente s'esprime poi l'Eclетticismo degli ultimi accademici.

Dei rapporti fra lo scetticismo di Pirrone e quello dei nuovi accademici, tocca qua e là, ma non insiste di proposito, per determinarne le differenze e le somiglianz e la reciproca azione; studio che l'a. promette di fare nel secondo volume. Sembra però che l'A. inclini all' opinione dell' Hirzel, modificata dal Brochard, sulle origine diverse delle due forme di Scetticismo. Così nelle seconda parte aspettiamo di trovare, oltre la trattazione del problema etico, e la storia dell' accademia dopo Carneade, nelle quale si mantiene ancora une vena di scetticismo, un giudizio sulla tradizione assai antica d'un supposto insegnamento segreto e dogmatico degli accademici.

Ma limitandoci alla parte pubblicata, la coscienziosa dligenza che vi mostra l'a. nell' uso delle fonti e nella conoscenza della recente letteratura, ci avrebber fatto desiderare che non gli fosse sfuggito il lavoro del Mayer sul De Nat. Deorum, e del Thiaucourt sulle fonti di Cicerone (tanto più che con questo critico spesso si trova d'accordo); e che p. e a pag. 51 non avesse citato il Timeo platonico (90 A) a proposito d'un concetto estraneo a quel luogo.

E. Passamonti, Porfirio-Isagoge o Introduzione alle Categorie di Aristotele, tradotta per la prima volta in italiano e annotata, Pisa 1889 p. XVI—90.

Della Isagoge che Porfirio scrisse alle Categorie d'Aristotele, è ben noto quale fosse la reputazione nelle ultime scuole greche dei commentatori aristotelici e nell' antichità latina fino a Boezio,

e come poi rimanesse come un manuale di diallettica per tutto il medio Evo. La singolare importanza storica di questo breve scritto ha suggerito all' a. l'idea di renderlo noto ai lettori italiani, offrendone ad essi una traduzione, e corredandola di note dichiarative. Per questo lavoro, oltre alle antiche edizioni e a quella accademica del Brandis, si è saputo giovare della recente del Busse (Comm. in Ar. graeca 1887), dalla cui prefazione alla Isagoge ha tratta la maggior parte di ciò che dice nella sua introduzione intorno allo scritto porfiriano, ai commentatori greci, latini, arabi, e ai codici più importanti che ne rimangono. Alla prefazione ha fatto seguire tradotta la vita di Porfirio scritta da Eunapio, con erudite note illustrative e poi la versione della Isagoge, alle quale segue un esteso e diligente commentario.

Nel suo insieme il lavoro merita, senza dubbio, non poca lode, ed attesta della diligenza dell' a. e dell' amore che porta al soggetto suo. Al quale amore si dove attribuire la persuasione ch'egli mostra d'avere (Pref. p. VI) che lo scritto Porfiriano, oltre al suo grande valore storico, abbia anche un pregio intrinseco grandissimo: mentre non è nel suo fondo, come è noto, che una assai ordinata compilazione della logica aristotelica, nè mostra originalità di pensiero, e se non possiamo dirlo una riproduzione mnemonica di dottrine platoniche (p. 6, 15 ed Busse cfr. Phileb. 16 C e qualche altro raffronto), presenta invece tracce non dubbie delle dottrine di Plotino (cfr. Enn. VI, 1—3) che l'A. ha tralasciato di notare.

Le copiose informazioni intorno alla vita di Porfirio che dà l'a., sono, in generale, esatte; ma poichè spesso sono attinte a storici antichi, sebbene all' a. non sia ignota la recente letteratura, talora l'erudizione fa ingombro e le discussioni appariscono superflue, come quanto dice a p. 10—11 sulla patria di Porfirio. Le citazioni anche delle opere recenti non vi sono sempre esatte.

Queste e altre piccole mende, che qui non è il luogo di rilevare, non tolgono gran fatto alla bontà e alla diligenza dell' utile lavoro.

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Litteratur.

Baumann, Joh., Zu Platon's Politikos, Abhandl. W. v. Christ gewidmet, München, Ackermann.

Besobrasof, M., Zur Geschichte der Philosophie in Russland, Diss., Bern.

Bullinger, A., Aristoteles' Metaphysik erläutert, München, Ackermann.

Busch, W., Die Erkenntnisstheorie F. H. Jacobi's, Diss., Erlangen.

Cantor, M., Vorlesungen über Geschichte der Mathematik, Bd. I, Leipzig, Teubner.

Dittmeyer, L., Textkritisches zu Aristot. Thiergeschichte, Abhandl. W. v. Christ gewidmet.

Duboc, J., Aus L. Feuerbach's Nachlass, Nord u. Süd, März 1892.

Elter, A., Neue Bruchstücke des Joannes Stobaeus, Rhein. Mus. Bd. 27, H. 1.

Felsch, C., Der Causalitätsbegriff bei Descartes, Diss., Bern.

Gerhardt, C. J., Leibniz und Pascal, Sitzungsber. Berl. Akademie, Dez. 1891.

Goebel, Weitere kritische Bemerkungen über Arist. Metaphys., Progr., Soest.

Huygens, Chr., Oeuvres Complètes, Tome IV, Haag, Nyhoff.

Joachim, H., de Theophrasti libris περὶ Ζώνων, Diss., Bonn.

Joel, K., Julius Duboc, Nord und Süd, März 1892.

Kaatz, H., Die Weltanschauung Fr. Nietzsche's, Dresden, Pierson.

Kuntze, J. E., G. Th. Fechner (Dr. Mises), Leipzig, Breitkopf & Haertel.

Lietz, H., Die Probleme im Begriff der Gesellschaft bei Comte, Diss., Jena.

Lotze, H., Kleine Schriften, 3 Bde., Leipzig, Hirzel.

Meiser, K., Ist Platon Verf. des Dialogs Kriton? Abhandl. W. v. Christ gew.

Moeltzner, A., Sal. Maimon's erkenntnissth. Verbesserungsversuche Kant's, Leipzig, Fock.

Offner, M., Die pythagoreische Lehre vom Leeren, Abhandl. Christ gew.

Poppelreuter, H., Die Erkenntnisslehre Zeno's u. Kleanthes', Progr., Coblenz.

Preger, Th., Zum aristotelischen Peplos, Abhandl. v. Christ gew.

Rocholl, R., Der Platonismus der Renaissancezeit, Zeitschr. für Kirchengesch. Bd. XIII, H. 1.

Schmeckel, A., Die Philosophie der mittleren Stoa, Berlin, Weidmann.

Schühlein, Frz., Zu Posidonius Rhodius, Progr., Freising.

Seligkowitz, B., Platner's wissensch. Stellung zu Kant, Vierteljahrsschr. für wissensch. Philos. Bd. XVI, H. 1.

Spitzner, R. A., Natur und Naturgemässheit bei Rousseau, Diss., Leipzig.

Susemihl, Fr., Geschichte der gr. Litteratur in der Alexandrinerzeit, Bd. II, Leipzig, Teubner.

Stadler, H., Theophrast und Dioscorides, Abhandl. Christ gewidmet.

Thomas, E., Studie zu den epikureischen Sprüchen, Hermes Bd. 27, H. 2.

Tollin, H., Thomas v. Aquin als Lehrer Servet's, Zeitschr. für wissensch. Theol. Bd. 35, H. 3.

Warmbier, A., Studia Heraclitea, Berlin, Mayer & Müller.

Wellmann, M., Alexander von Myndos, Hermes Bd. 26, H. 4.

Wending, E., de Peplo Aristotelico quaest. selectae, Diss., Strassburg.

Wendland, P., Die philos. Quellen Philo's in seiner Schrift über die Vorsehung, Progr., Berlin.

Zahlfleisch, V., Zur Nikomachi'schen Ethik des Aristot., Zeitschr. für österr. Gymnas. Bd. 42, H. 12.

B. Französische Litteratur.

Buisson, F., S. Castellion, sa vie et son oeuvre, Paris, Hachette.

Espinas, A., Histoire des doctrines économiques, Paris, Colin.

Guardia, J. M., Philosophes Espagnols de Cuba, Revue philosoph., Févr. 1892.

Picavet, F., Le mouvement Néo-Thomiste en Europe, Revue philos., Mars 1892.

Rodier, La physique de Strabon de Lampsaque, Paris, Alcan.

Weber, A., Histoire de la philos. européenne, V éd., Paris, Fischbacher.

Notiz.

Die Königl. dänische Akademie der Wissenschaften stellt soeben folgende philosophiegeschichtliche Preisfrage:

Question de Philosophie.

(Prix: la Médaille d'or de l'Académie.)

Tandis que les œuvres de Kant et son rang dans l'histoire de la pensée philosophique ont été, durant ce dernier quart de siècle, le thème de travaux dont le nombre est même colossal, Hume, dont la philosophie a discuté les plus importants des problèmes qui ont occupé Kant, n'a point, à beaucoup près, été autant étudié, ni en ci qui concerne l'intelligence de sa doctrine même, ni pour son classement dans l'histoire. Or, il faut admettre comme l'un des plus importants parmi les résultats des investigations qui ont été faites sur Kant, le fait que Hume, soit comme précurseur de Kant, soit comme lui faisant pendant, a une importance positive beaucoup plus considérable qu'on ne lui en a généralement reconnu autrefois; car l'élément dogmatique de Kant est aujourd'hui défini d'une manière plus nette et plus saillante qu'auparavant. Le désir de l'Académie est donc de voir entreprendre

une étude approfondie de la philosophie de Hume et de son importance pour l'évolution de la théorie de la connaissance, celle de la psychologie et de l'éthique, et l'on désire que l'attention soit spécialement appelée sur les rapports entre Hume et l'école anglaise qui refleurit dans notre siècle.

Les réponses aux questions peuvent être en langue danoise, suédoise, anglaise, allemande, française ou latine. Les mémoires doivent être écrits lisiblement et marqués, non point du nom de l'auteur, mais d'une épigraphe, et accompagnés d'un billet cacheté,

contenant le nom, profession et adresse de l'auteur avec la reproduction de l'épigraphe à l'extérieur. Aucun membre danois de l'Académie ne peut concourir pour un des prix proposés. A défaut d'autre prix désigné, c'est la médaille d'or de l'Académie (valeur: 320 couronnes) qui sert de récompense pour la solution satisfaisante des questions posées.

Excepté les solutions des questions de paléontologie et des questions pour les prix *Thott* et *Classen*, dont le terme expire le 31 octobre 1894, les concurrents doivent faire parvenir leurs réponses avant la fin d'octobre 1893 au secrétaire de l'Académie, **M. H.-G. Zeuthen,** professeur à l'Université de Copenhague. Le jugement est porté durant le mois de février suivant, après quoi les auteurs peuvent retirer leurs réponses.
